ROMANO GUARDINI (1885-1968), preot catolic, filozof al religiei, autor a numeroase cărţi de specialitate creştină. A desfăşurat o prodigioasă activitate umanistă pusă în slujba păcii, concordiei şi spiritului democratic. Cărţile lui au exercitat o influenţă considerabilă asupra mentalităţii creştine în Europa occidentală. Scrieri mai importante: Vom *Sinn der Kirche* (1922), *Wille und Wahrheit* (1933), *Das Ende der Neuzeit* (1950), *Der Friede und der Dialog* (1952), *Unter-scheidung des Christlichen. Gesammelte Studieri* (1963).

ROMANO GUARDINI

Sfărşitul modernităţii

O încercare de orientare

Traducere din germană de IOAN MILEA

HUMANITAS
BUCUREŞTI
Colecţie coordonată de ANCA MANOLESCU
Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României GUARDINI, ROMANO Sfârşitul modernităţii: o încercare de orientare /
Romano Guardini; trad.: Ioan Milea. - Bucureşti: Humanitas, 2004 ISBN 973-50-0785-1
I. Milea, Ioan (trad.) 28

ROMANO GUARDINI
DAS ENDE DER NEUZEIT. EIN VERSUCH ZUR ORIENTIERUNG
Verlagsgemeinschaft Matthias-Grunewald,
Mainz/Ferdinand Schoningh, Paderborn 13.
Auflage 2001
© Alle Autorenrechte liegen bei der Katolischen
Akademie in Bayern
© HUMANITAS, 2004, pentru prezenta versiune românească
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, www.librariilehumanitas.ro

Se *dedică fratelui meu, Mario*

ISBN 973-50-0785-1

Cuvânt înainte

Cele trei capitole ale acestei scrieri au avut, iniţial, rolul de introducere la o prelegere asupra concepţiilor lui Pascal despre lume şi om. Prin îndelunga frecventare a ideilor marelui cercetător al naturii, psiholog şi filozof al existenţei creştine, mi-a devenit clară poziţia aparte pe care o ocupă el în modernitate. El se numără printre cei care, gândind şi trăind, au dat o expresie deplină acesteia; pe când, de pildă, un Descartes — marele contemporan al lui Pascal — se pierde cu totul în ea, Pascal ajunge dincolo de ea. Iar asta nu numai prin aceea că el gândeşte idei şi ilustrează atitudini care abia în

vremea noastră îşi vor arăta întreaga semnificaţie, ci şi prin aceea că, în plină naştere a modernităţii, el ia poziţie critică faţă de ea. De aici s-a **ivit** întrebarea ce fel de epocă a fost aceea în care a trăit el. Ce s-a întâmplat când s-a prăbuşit Evul Mediu şi s-a născut modernitatea, şi cum s-a orientat Pascal în mijlocul acestei dispariţii şi naşteri. De aceea, am încercat să trasez în linii mari viziunea medievală despre lume, apoi pasul spre forma modernă de intuiţie şi gândire, pecum şi imaginea existenţei care a rezultat de aici. Acest lucru a părut posibil cu atât mai mult cu cât, în elementele ei hotărâtoare, modernitatea se îndreaptă spre sfârşit; or, structura unei epoci devine cu totul vizibilă abia atunci când ea apune. Astfel a căpătat contur perspectiva ca schiţa să poată fi dusă până la capăt fără a cădea nici în admiraţia, nici în respingerea obiectului supus cercetării.

Acest lucru a dus de la sine la o altă încercare, aceea de a arunca o privire asupra epocii viitoare, una încă necunoscută; de a arăta cât de adâncă este mutaţia ce se petrece pretutindeni şi ce sarcini se ivesc din ea. Şi, în timp ce Des-cartes nu îmi părea să aibă nici un loc în această epocă viitoare, credeam a vedea că Pascal se apropie de ea într-un mod mai viu, ba chiar mai folositor.

Aici nu urmează însă să se vorbească despre Pascal; s-ar putea deci socoti ca nepotrivit să se prezinte ca de sine stătător ceea ce a fost gândit ca o introducere la un curs. Unii prieteni şi auditori au fost însă de părere că gîndurile de faţă ar putea fi de folos şi în această formă, iar eu le urmez sfatul.

Totuşi, aş dori să subliniez că este vorba de o încercare de orientare în contex-

tul complicat şi încă foarte fluid al epocii noastre. Astfel că reflecţiile următoare au, în toate privinţele, caracterul provizoratului.

De asemenea, în ciuda întregii munci ulterioare de prelucrare a ei, forma internă iniţială a lucrării s-a păstrat. Cititorul nu află deci, în această scriere, un tratat, ci o serie de prelegeri care au fost ţinute, mai întâi, în semestrul de iarnă al anului 1947-1948 la Tubingen, apoi în vara lui 1949 la Universitatea din Miinchen.

Aş mai dori să arăt că ideile expuse aici sunt legate de cele dezvoltate în scrierile: *Scrisori de la lacul Como* (1927), *Lume şi persoană* (1937), Puterea (1954), *Libertate, har, destin* (1948), ca şi în cele două cuvântări: *Omul neîmplinit şi puterea* (1956) şi *Cultura ca operă şi primejdie* (1957).

Sentimentul existenţei şi imaginea despre lume în Evul Mediu

Pentru a schiţa chipul în care omul medieval vede lumea, cel mai bine este să începem cu acel element pe care îl are în comun cu omul antic: amândurora le lipseşte reprezentarea, nouă familiară, a unui ansamblu spatio-temporal infinit. Amândoi văd şi, ceea ce este şi mai important, simt lumea ca fiind o plăsmuire mărginită, ca o figură formată — plastic vorbind, ca o sferă.

înăuntrul acestei înrudiri apar însă diferenţe însemnate.

Omul antic nu trece dincolo de lume. Sentimentul vieţii, reprezentarea şi gândirea sa se menţin înăuntrul configuraţiei lumii, şi el nu se mai preocupă de ceea ce ar putea fi în afara sau deasupra ei. La aceasta îl îndeamnă o resemnare involuntară, care se teme să treacă peste anumite limite; o voinţă adânc înrădăcinată în etosul antic de a rămâne la

ceea ce este dat. Pe urmă însă, şi înainte de
11
toate, lui îi lipseşte punctul fix din afara lumii de care ar fi nevoie pentru o asemenea încercare. Lumea este, pentru el, pur şi simplu totul: pe ce s-ar sprijini trecerea dincolo?
S-ar putea răspunde: pe experienţa unei realităţi divine care depăşeşte acest tot, care, de aceea, s-ar afla „în afara" lui şi i-ar conferi celui ce crede în ea o poziţie faţă de lume. însă o asemenea realitate nu îi este cunoscută omului antic.
Desigur, în credinţa sa religioasă, el cunoaşte un prea înalt „tată al zeilor şi al oamenilor"; acesta aparţine însă şi el lumii, asemenea cerului boltit al cărui no-umen este. El cunoaşte o putere a sorţii care porunceşte tuturor, chiar şi celor mai înalţi zei; o dreptate care guvernează şi o ordine care reglementează şi rânduieşte tot ce se petrece. Aceste atotputeri nu stau însă faţă în faţă cu lumea, ci alcătuiesc ordinea ei ultimă.
Ca filozof, omul antic încearcă, desigur, să gândească un Absolut Divin care a lepădat orice nedesăvârşire. Dar, prin aceasta, el nu ajunge dincolo de lume — ba mai mult, în fond nici nu vrea asta. Mai corect spus, el nu poate să o vrea, căci, pentru asta, ar trebui să fi anticipat deja depăşirea, ceea ce nu e valabil în cazul lui. De pildă, fiinţa pură a lui Parmenide, care pare desprinsă de tot ce e lumesc-con-cret, constituie o punere a diversităţii empiricului pe seama a ceva permanent-ul-
12
tim; o împotrivire faţă de puterea vremelniciei, atât de profund stânjenitoare pentru omul grec. Binele, pe care Platon îl mai descoperă încă în spatele Ideilor, privite ca adevărul definitiv, nu se desprinde de cosmos, ci rămâne parte eternă a acestuia; un dincolo înăuntrul totului ultim. Mobilul imobil al lui Aristotel, care, neschimbat el însuşi, săvârşeşte toate schimbările din lume, îşi are sensul doar în raport cu fiinţa totală a acestei lumi mereu în schimbare. Iar Supra-Unul lui Plotin, rezultat al unui efort extrem de a ajunge dincolo de lumea lucrurilor şi a omului, se află totuşi într-o indisolubilă legătură cu ea; el este sursa din care izvorăşte cu necesitate multiplicitatea lucrurilor existente şi pe de altă parte, ţinta spre care, prin eros şi purificare, aceasta se întoarce. Astfel, omul antic nu cunoaşte nici un punct în afara lumii: de aceea el nici nu poate face vreo încercare de a o privi şi de a o plăsmui pornind de la acesta. Mai degrabă, el trăieşte în ea cu simţirea şi reprezentarea, cu acţiunea şi lucrarea sa. Toate mişcările pe care le îndeplineşte, chiar şi cele mai îndrăzneţe, se desfăşoară înăuntrul lumii.
S-ar putea obiecta că, pentru a-ţi putea reprezenta această lume ca o configuraţie formată, ea trebuie să fi fost contemplată; aceasta presupune însă un loc care ar oferi distanţa necesară pentru a o face. Or, dacă înţeleg bine, în cazul omu-
13
lui antic nu este tocmai aşa. El nu priveşte lumea, câtuşi de puţin, „din afară", ci numai „dinăuntru". Imaginea ei este rezultatul unei autolimitări care respinge ceea ce este haotic şi nemărginit şi care renunţă la exces — rezultatul unui sentiment al armoniei care percepe existenţa ca pe un „cosmos", ca pe ceva frumos ordonat.
Astfel, nu se face nici o încercare de a săvârşi ceea ce este caracteristic voinţei medievale: de a construi lumea până la capăt ca un tot şi de a-i repartiza individului un loc oarecum necesar într-însa. Viaţa rămâne sub semnul libertăţii.
Aceasta se vede întâi de toate sub raport religios.

Lumea este cunoscută ca divină. Ea izvorăşte dintr-un *arche,* dintr-o origine lăuntrică, şi străbate drumul pe care i-1 trasează ordinea şi soarta; însă originea, ordinea şi soarta îi aparţin ei înseşi. Ea este atotexistentul şi atotîmplinitorul, realitatea pur şi simplu; nu numai de natură empirică sau istorică, ci în primul rând de natură numinoasă. Divinul este elementul originar şi tainic al lumii. Dar omul este în ea şi ea este în om: a cunoaşte şi a afirma asta constituie relaţia religioasă fundamentală.
Divine sunt şi diversele entităţi şi puteri ale lumii. Din această cunoaştere ia naştere şi mitul. Miturile sunt figuri şi în-
14
tâmplari care explică lumea şi elementele ei şi, de asemenea, pe om, care, graţie spiritului său, i se contrapune şi totuşi îi aparţine şi el. Astfel, ele oferă, până la urmă, o posibilitate de a te orienta în existenţă.
Aceste mituri formează poate o unitate, dar nu una raţional-sistematică, ci una de tip viu. Ele rămân mereu în mişcare; se dezvoltă, se deplasează, se contopesc unele cu altele, se transformă.
Cu timpul, simţirea religioasă se desprinde de baza mitică şi se asociază cu motive religioase şi ţeluri etice, dar păstrează un caracter liber. Lipseşte orice pretenţie de a fi completă şi definitivă. în funcţie de înclinaţia reflexivă, ea primeşte o determinaţie diferită. Religiozitatea lui Empedocle este altfel decât a pitagoreicilor. Aceea a lui Parmenide, altfel decât a lui Socrate. Platon şi Aristotel, Stoa şi Plotin — fiecare nouă înclinaţie exprimă o convingere, dar lasă deschise altele, astfel încît ai impresia că spiritul religios încearcă diferitele posibilităţi pe care spiritul filozofic i le deschide spre orizonturi mereu noi.
Aceeaşi mobilitate îi este proprie străduaniei ştiinţifice. Spiritul grec este prins într-o interogaţie fără răgaz. El vrea să ştie ce este cu lumea. Nimic nu este stabilit; totul rămâne deschis. Orice punct de vedere este posibil şi poate intra în competiţie cu oricare altele atâta vreme
15
cât nu o interzic anumite limite date prin caracterul fundamental al polis-ului — vezi, de pildă, procesele lui Anaxagoras şi Socrate. Astfel, omul grec caută şi cercetează. El experimentează pe baza celor mai diferite premise, până când, în cele din urmă, nu numai că dobândeşte o mulţime de cunoştinţe, dar chiar alcătuieşte o tipologie a atitudinilor şi a formelor de înţelegere.
Ceva analog se poate vedea în viaţa socială şi politică.
în diferitele state greceşti, în funcţie de premisele lor geografice şi etnice, iau naştere cele mai felurite configuraţii. O firească înscriere a individului în *polis* se îmbină cu o la fel de firească *agon* a ambiţiei politice. O continuă concurenţă şi luptă scot la iveală formele ce zac în premisele istorice, pentru ca, prin aceasta, să se şi consume repede. Desigur, faptul că grecilor nu le-a reuşit cuprinderea întregii Elade într-o formaţiune politică unitară, ba chiar că, în fond, poate nici nu au dorit-o, nici măcar atunci când în ea s-ar fi aflat unica posibilitate a dăinuirii istorice, că ei s-au măcinat mai degrabă în lupte absurde până când macedonenii semibarbari au stabilit un soi de unitate, aceasta constituie o obiecţie împotriva formei lor de existenţă, care, din admiraţie, nu este luată destul de în serios. Astfel, ar fi încă multe de amintit şi mereu ar apărea aceeaşi imagine: o liberta-
16

te a mişcării uman-culturale pe cât de fecundă pe atât de periculoasă, înflorind în temeiul unui fenomen originar de natură existenţială şi reflexivă.
în legătură cu un singur episod antic am putea fi ispitiţi să vorbim despre o construcţie cuprinzătoare a existenţei, şi anume la statul roman. El ajunge într-adevăr să organizeze *„orbis terrarum".* Tipul spiritual roman este însă atât de realist, atât de potrivnic faţă de tot ce este teoretic şi metafizic şi, în pofida durităţii lui, atât de îngăduitor în ceea ce este politic necesar vieţii, încât nici în sfera sa libertatea antică nu este înlăturată.

II

în Evul Mediu, atitudinea şi imaginea despre lume se schimbă din temelii.
Omul crede în revelaţia biblică. Ea îi dă certitudinea unei realităţi divine ce se află în afara şi deasupra lumii. Desigur, Dumnezeu este şi în lume, căci ea este făcută de El, este menţinută şi împlinită de El; dar El nu aparţine lumii, ci este suveran faţă de ea. Această independenţă îşi are rădăcinile în caracterul său cu adevărat absolut şi pur personal. Dumnezeul absolut şi personal nu se poate pierde în vreo lume, ci există în sine, Domn al lui însuşi. El iubeşte lumea, dar nu depinde de ea. Divinităţile mitice dăinuie şi

se prăbuşesc o dată cu sfera lumii lor; esenţele absolutului filozofic, o dată cu ansamblul universului; Dumnezeu nu are nevoie de lume în nici o privinţă. El dăinuie în sine şi îşi este suficient sieşi.
Această suveranitate se manifestă în mod fundamental prin creaţie. Adevărata idee de creaţie, a creaţiei care aduce lumea la existenţă şi realitate din nimic, fără nici o necesitate lăuntrică şi fără vreun dat exterior, în liberă atotputernicie, prin cuvântul poruncii, se află numai în spaţiul biblic. Oriunde altundeva, reprezentarea întemeierii lumii are un caracter mitic: noumenul originar se face lume, sau o putere divină dă o configuraţie unui haos la fel de divin. Potrivit revelaţiei biblice, în schimb, lumea este făcută de Dumnezeu, care, în ce-L priveşte, nu are nevoie în nici un fel, nici pentru a fi, nici pentru a crea, de lume sau de vreun element al lumii.
A crede înseamnă aşadar a te încrede în această autorevelare a lui Dumnezeu şi a-i da ascultare; a veni în întâmpinarea chemării Sale care întemeiază personalitatea finită şi a-ţi lega propria viaţă de El.
Prin aceasta ia naştere o nouă temelie a existenţei, care nu poate fi dobândită nici prin elementul mitic, nici prin cel filozofic. Legătura mitică a omului cu lumea se destramă. Se deschide o nouă libertate. O nouă distanţă faţă de lume

îngăduie o altă privire şi o altă atitudine care sunt independente de înzestrare şi de condiţia culturală şi care îi erau refuzate omului antic. Astfel devine posibilă o modelare a existenţei care mai înainte nici nu putea fi închipuită.
Apoi, pentru atitudinea spirituală medievală este important influxul fiinţei germanice. Din punctul nostru de vedere, dinamismul interior, pornirea spre nemărginit pare a-i fi caracteristică acestei fiinţe, aşa cum se exprimă ea, religios, în caracterul mitologiei nordice şi, istoric, în neastâmpărul migraţiilor şi al campaniilor militare germanice. Această pornire se impune şi în cadrul credinţei creştine determinând puternica mişcare medievală dincolo de lume.
Ea nu poate fi lămurită numai prin relaţia creştină cu Dumnezeu, căci primele secole

nu o cunosc încă. în acea epocă continuă să domnească resemnarea antică, ea făcând ca experienţa acţiunii supralumeşti a lui Dumnezeu să se exprime mai mult sub forma unei libertăţi lăuntrice şi a unei responsabilităţi faţă de existenţă. Noua atitudine se degajă abia după ce, în cursul migraţiei popoarelor şi al secolelor ce i-au urmat, fermentul germanic pătrunde în spaţiul european. Ea se ridică, dincolo de lume, spre Dumnezeu, pentru a se întoarce înapoi de la El şi pentru a o configura.
19
La aceasta se adaugă pornirea, tot germanică, spre atotcuprinzător şi întreg; voinţa de a îmbrăţişa şi de a pătrunde lumea. înţelegem astfel cum a putut lua naştere rânduiala Evului Mediu, sistemul orânduielilor ei cosmice şi existenţiale. El trebuie privit din mai multe puncte de vedere.
Imaginea cosmosului exterior, chiar dacă este una aprofundată, este dată de viziunea veche, ptolemeică. Prin doctrina biblică a suveranităţii lui Dumnezeu, a arhetipurilor ce provin din El, a puterii lui creatoare şi a guvernării lumii de către El, această imagine capătă însă un nou caracter, ca şi noi valori simbolice meta-fizico-religioase. întregul cosmosului apare ca un glob. în centrul lui se află Pământul, tot de forma unui glob. în jurul acestuia se rotesc sferele, uriaşe carapace care poartă astrele; şi asta pentru că Antichitatea, ca şi Evul Mediu, nu ştiau nimic despre legile gravitaţiei şi de aceea nu puteau să gândească o mişcare liberă a corpurilor cereşti în spaţiu. Acestea sunt în număr de nouă; ultimul, *primum mobile* încheie lumea. în jurul ei se află empireul, luminos-arzătorul. A-l închipui este cu neputinţă, pentru că „lumea" constituie întregul creaturilor existente. Pe de altă parte, această lume este finită, aşa încât trebuie că există ceva ce „se învecinează" cu ea. Astfel, imaginea astrono-
20
mică trece într-una religioasă, mai exact spus, într-o ne-imagine condiţionată religios: empireul este locul lui Dumnezeu, în această afirmaţie, elementul „loc" poate fi conceput tot atât de puţin ca şi elementul „Dumnezeu", şi totuşi conştiinţa religioasă trebuie să le păstreze pe amândouă.
Dacă empireul constituie „locul lui Dumnezeu" în afară şi sus, transcendenţa de dincolo de lume, atunci contra-lo-cul său este centrul Pământului, lăuntrul cel mai adânc. Şi acest element trece la rândul lui în religios. Aceasta se poate întâmpla în sens negativ, când el se asociază cu vechile reprezentări ale lumii subterane, cu sentimentele de pierzanie şi groază: atunci adâncurile pământului sunt locul opoziţiei faţă de Dumnezeu, iadul — vezi *Divina Comedie* a lui Dan-te. Sau, dimpotrivă, în sens pozitiv, şi anume în aşa fel încât Dumnezeu nu este plasat în spaţiul fizico-cosmic, ci înlăuntrul omului, în sfera inimii: atunci el este „străfundul sufletului".
Faptul că nici locul lăuntric în care se află Dumnezeu nu poate fi închipuit devine limpede dacă spiritul pătrunde până în miezul gândirii, adică până la graniţa „finitudinii lăuntrice". în sine, ea este la fel de imposibil de conceput precum aceea a lărgimii sau înălţimii; dacă este însă afirmată, aşa cum o face imaginea medievală despre lume, atunci ea îi cere spiritu-
21
lui să gândească şi ceea ce se află „în cealaltă latură a sa", aşadar înlăuntru: un ne-ceva şi totuşi ceva. Trecerea în lume, asta înseamnă însă imanenţă. Şi acolo „sălăşluieşte" Dumnezeu. în empireu o face în chipul înălţimii; în străfundul sufletului, în acela al interiorităţii. Amândouă sunt „locuri" ale retragerii, dincolo de polii existenţei, în înalt

sau înlăuntru[1].
între aceşti poli oscilează lumea. Atât ca tot, cât şi în fiecare din elementele sale, ea este imaginea lui Dumnezeu. Rangul diferitelor lucruri existente este determinat de valoarea şi măsura capacităţii de a-i reflecta imaginea. Diversele sfere ale fiinţei se află, la rândul lor, în legătură unele cu altele şi constituie astfel ordinea existenţei: a celor fără viaţă, a plantelor, a animalelor. în om şi în viaţa sa se concentrează universul, pentru a etala o nouă ordine: aceea a microcosmosului, cu mulţimea treptelor şi semnificaţiilor sale. întreaga reprezentare este contrazisă astronomic. Dar ea exprimă imaginea aparenţei imediate; astfel, ea are cea mai viguroasă forţă simbolică şi este, existenţial, corectă încă.
Ce înseamnă pentru Evul Mediu cunoaşterea şi produsul ei, teoria?
Hotărâtor este iarăşi faptul că în afara şi deasupra tuturor datelor existenţei lu-
[1] Despre aceasta vezi Romano Guardini, *Welt und Person,* p. 11 şi urm.

meşti există un punct de sprijin absolut: revelaţia. Ea este formulată, în dogmă, de Biserică şi preluată de individ în credinţă. Autoritatea, Biserica, înseamnă obligaţie; pe de altă parte, ea face însă totodată cu putinţă ridicarea deasupra lumii a propriului sine spre o libertate a contemplaţiei ce nu se poate deschide decât astfel. Adevărul revelaţiei este gândit şi elaborat într-un mare ansamblu teoretic, sistemul teologic, făcându-se uz de mijloacele logicii disociative şi asociative.
Evul Mediu abia de cunoaşte o cercetare ştiinţifică a lumii în sens modern. Şi în această privinţă punctul de plecare îl constituie o autoritate, anume literatura antică, înainte de toate Aristotel. Legătura dintre Evul Mediu şi Antichitate este foarte vie, dar de altă natură decât aceea a Renaşterii. Ultima este reflexivă şi revoluţionară; are nevoie de Antichitate ca mijloc de a se lepăda de tradiţie şi de a se elibera de autoritatea bisericească. în schimb, viziunea Evului Mediu este naivă şi constructivă. Evul Mediu vede în literatura antică expresia nemijlocită a adevărului natural, dezvoltându-i conţinutul şi aprofundându-1. Contradicţiile dintre această viziune şi revelaţie mai sunt încă puternic resimţite la sfârşitul secolului al Xll-lea şi în prima parte a secolului al XlII-lea; dar, după ce prima neîncredere s-a risipit, cuvântul vechilor filozofi este

privit pur şi simplu ca „dat". El apare ca slujitor firesc al revelaţiei, precum natura; aşa-zicând, ca natură de gradul doi. Dacă Dante îl numeşte pe Christos „som-mo Giove", el o face în acelaşi chip cu liturghia care vede în El „sol salutis" — aşadar, cu totul altfel dacât atunci când un scriitor al Renaşterii desemnează anumite figuri creştine cu nume din mitologia antică. Procedeul din urmă este semnul unei distincţii deficitare sau al unui scepticism lăuntric; cel dintâi, o expresie a conştiinţei că lumea este a celor care cred în Creatorul lumii. Dezacordurile dintre afirmaţiile antice, ca şi acelea dintre ele şi revelaţie, sunt aplanate printr-o interpretare mediatoare.
întregul îşi găseşte expresia în sintezele din cadrul muncii de cunoaştere medievale, summe-le, în care teologia şi filozofia, doctrina despre societate şi doctrina despre viaţă se îmbină. El constituie construcţii solide, care i s-au părut străine spiritului modern, dar asta până când a înţeles ce voiau ele în adânc: nu de a cerceta empiric necunoscutul lumii sau de a lumina printr-o metodă raţională realităţile acesteia, ci de a construi „lumea" pornind, pe de o parte, de la conţinutul revelaţiei, pe de alta, de la principiile şi viziunile filozofiei antice. Ele conţin o lume durată din idei; un întreg a

cărui infinită diferenţiere şi a cărui măreaţă unitate pot fi comparate cu imaginea catedralei,
24
în care totul are, în afara realităţii imediate, un caracter simbolic care îi îngăduie omului să aibă o viaţă şi o viziune religioasă.
Fireşte, din perspectiva reflecţiilor noastre, toate acestea sunt spuse ceva mai apăsat şi nu trebuie greşit înţelese. Nu înseamnă că Evul Mediu a lucrat numai cu material reflexiv străin sau că, în cazul acestei epoci, n-ar fi fost vorba de o cunoaştere serioasă. în însăşi viziunea antică asupra lumii există o mulţime de adevăruri autentice a căror însuşire înseamnă deja cunoaştere. Ceea ce este însuşit este apoi aprofundat şi regândit. Ba chiar gânditorul medieval, atunci când gândeşte, stă în faţa fenomenului însuşi, care îi este mijlocit de experienţa concretă şi de contemplarea esenţei, de situaţia de viaţă şi de ansamblul existenţei. Astfel, el dobândeşte o mulţime de convingeri care au rămas valabile şi astăzi. Antropologia medievală, privită în fundamentul şi în întregul ei, îi este superioară celei moderne. Doctrina morală şi cea despre viaţă gândesc o fiinţă deplină şi năzuiesc spre realizări mai înalte. Teoria juridică şi socială cuprinde şi ordonează viaţa socială a vremii şi conţine importante cunoştinţe de bază. Ceea ce-i lipseşte însă gânditorului medieval este voinţa cunoaşterii empirice exacte. Aşadar, dacă el se lasă condus de autorităţile antice, se expune pericolu-
25
lui de a repeta în mod silnic aceleaşi gândiri. Pe de altă parte, se naşte posibilitatea unei construcţii reflexive pe care modernitatea individualistă nu o cunoaşte. Lucru şi mai valabil dacă ne gândim că nu este vorba numai de individ, ci şi de raportul dintre şcoală şi tradiţie. în acest raport rezidă şansele unei aprofundări şi rafinări care pot duce la desăvârşire, în ce priveşte rânduielile vieţii în comun, aşadar ale statului şi ale societăţii, ele sunt dominate de două idei: Biserica şi Imperiul, întrupate de Papă şi împărat. Şi ele se explică prin daturi supralumeşti, şi anume prin harul divin şi învestitura divină, care determină dinspre divinitate viaţa lumii. Papa poartă coroana triplă şi are cheia lui Petru în mână; împăratul este îmbrăcat în mantia albastră, înstelată, care simbolizează bolta cerului, şi poartă globul imperial, care simbolizează Pământul.
în raport cu aceste elemente transcendente de garanţie sunt construite prin simboluri, în mod precis, de sus în jos şi de jos în sus, slujbe şi funcţii, clase sociale şi procese ale vieţii, rânduielile vieţii în comun.
Deasupra celor două ordini, cea socială şi respectiv cea de ansamblu, se află cea cerească, a fiinţei pur spirituale, îngerul. Ordinea cerească şi cea pământească, iar în cadrul celei din urmă Biserica şi statul, se află una cu alta într-o rela-
26

ţie constând din multiple analogii şi alcătuiesc, ca idee, o mare unitate: ierarhia, între Biserică şi stat au loc mari tensiuni; întreaga istorie a Evului Mediu este determinată de ele. Lupta dintre împărat şi Papă are însă un sens mai profund decât apare la prima vedere. în ea nu este vorba până la urmă câtuşi de puţin de puterea exterior-politică, ci de unitatea ordinii existenţiale. împăratul face încercarea de a-şi supune Biserica cu ajutorul dreptului feudal şi, sub presiunea haosului provocat de migraţia popoarelor, acest lucru chiar îi reuşeşte la început. Papii deduc din caracterul funcţiei spirituale întâietatea acesteia, cer supunerea regalităţii, iar sub Grigorie al Vll-lea, respectiv

Inocenţiu al III-lea, unitatea este stabilită în fapt, pentru scurt timp, pe această bază. O a treia teorie trage consecinţele experienţei istorice şi construieşte ordinea generală pe două principii, care converg numai în prea înalta autoritate a lui Dumnezeu. în spatele tuturor încercărilor se află însă acelaşi gând: că ordinea generală a existenţei ar trebui întemeiată şi articulată pe suveranitatea supralumească a lui Dumnezeu.
Ierarhiile Bisericii şi ale statului, deasupra cărora se află cele ale îngerilor, orân-duiesc diversitatea existenţei în acelaşi mod ca şi construcţia arhitectonică, dar o rânduială există şi în succesiunea eve-

nimentelor istoriei. Ea constă în ideea privitoare la perioadele lumii, aşa cum le-a înfăţişat — pornind de la gânduri din *Vechiul Testament,* vezi profeţia lui Daniel, 7-12 — în primul rând Augustin în a sa *De Civitas Del* Evul Mediu preia teoriile sale şi le dezvoltă mai departe.
Ideea fundamentală a unui tot, ce-i drept foarte mare, dar limitat, poate fi din nou întrezărită prin aceea că revelaţia îi oferă credinciosului o poziţie şi îi deschide o perspectivă care îl scot din existenţa imediată. Acest tot începe cu începutul creaţiei, culminează cu întruparea ca om a Fiului lui Dumnezeu — „plinirea vremilor" — şi se termină cu sfârşitul lumii şi cu Judecata. Intervalul dintre acestea este împărţit în perioade, vârste ale lumii, care, la rândul lor, se află într-o paralelă cu zilele săptămânii creaţiei. Naşterea lui Christos iniţiază perioada noastră — ultima — şi aceasta este umplută de aşteptarea reîntoarcerii Sale şi a Judecăţii Sale.
Aceste concepţii sunt dezvoltate temeinic în scrieri teoretice precum *Expuneri privind lucrarea celor şase zile* a lui Bonaventura, şi sunt aplicate practic în numeroase cronici. Cele din urmă introduc în marele ansamblu al lumii evenimente istorice încă vii în memorie, evenimente ce sunt urmărite pană în prezentul povestitorului. Astfel se naşte un sentiment caracteristic al evenimentului: el este
28
cuprins între un început clar şi un sfârşit hotărât, fiind oarecum pus sub o presiune a limitelor şi rânduit dintr-acolo. Astfel, prezentul existenţei are un loc care este limpede simţit în întregul timpului lumii — cu atât mai semnificativ cu cât în viaţa fiecărui mântuit întruparea ca om a lui Dumnezeu, cu raportul ei dintre veşnicie şi timp, devine activă şi face din simplul loc în timp al prezentului „clipa" hotărâtoare în privinţa existenţei.
Dintr-un punct de vedere nemijlocit religios, o ordine generală a existenţei ia naştere în cult. în flecare moment istoric, cultul împlineşte mereu şi din nou, în forme simbolice, istoria etern valabilă a mântuirii.
Forma sa arhitectonic-spaţială este edificiul bisericii, în primul rând acela din reşedinţa episcopală, al catedralei, care se află faţă de alte biserici ale dio-cezei într-o relaţie de superioritate şi filiaţie. Cele din urmă, la rândul lor, îşi lărgesc spaţiul însemnătăţii lor, prin cimitire, capele, troiţe ridicate în spaţiul liber şi creează contextul ţării sfinţite. în ce priveşte edificiul bisericii înseşi, aşa cum o arată ritul sfinţirii sale, el simbolizează întregul lumii. Dar şi înăuntrul lui totul, de la direcţia axei sale până la cel mai mărunt obiect, este saturat de semnificaţii simbolice, în care imaginile elementare ale existenţei se contopesc cu acelea
29
ale istoriei mântuirii. La acestea se adaugă numeroasele reprezentări figurale, prin sculptură, pictură şi arta vitraliilor, ale personajelor şi întâmplărilor din istoria

mântuirii. Din toate acestea ia naştere un tot care aduce în faţa ochilor privitorului o lume care este proprie realităţii credinţei.
Acelaşi lucru se petrece şi cu succesiunea sărbătorilor şi perioadelor anului bisericesc. Acesta din urmă îmbină într-o unitate inepuizabilă cursul anului solar cu ritmurile sale, anul vieţii cu mareele sale şi viaţa lui Christos ca evoluţie a lui *sol saluiis.* Ea este îmbogăţită o dată mai mult prin aceea că la sărbătorile lui Christos se adaugă acelea ale sfinţilor, în care istoria eristică este oarecum rezumată. Acest tot se împlineşte an de an în liturghia fiecărei biserici şi alcătuieşte ritmul temporal al comunităţii. Evenimentele familiei şi ale vieţii insului, naşterea, nunta şi moartea, munca şi odihna, întâmplările omeneşti din cursul anotimpurilor, săptămânilor şi zilelor, în-scriindu-se însă în desfăşurarea anului bisericesc, fac ca ordinea acestuia să acţioneze până şi în cea din urmă mişcare a vieţii.
în afara formei spaţiale şi temporale pe care o are, cultul îmbracă şi o formă literară. O formă autoritară, formulată într-un stil înalt, prin scrisori pastorale şi liturghier, prin misal şi breviar; şi o for-

mă populară, prin mult răspânditele cărţi de căpătâi precum *Legenda aurea.*
Diversele sfere ale lumii şi ale vieţii, cu treptele şi fazele lor, se află în relaţii de corespondenţă foarte pregnante în ce priveşte plăsmuirea primordială şi întruchiparea, întemeierea şi desfăşurarea, sfârşitul şi întoarcerea — relaţii care, la rândul lor, sunt legate de etern, astfel încât o simbolistică universală străbate întreaga existenţă. Această bogăţie a unei lumi unitare îşi găseşte poate cea mai puternică expresie în *Divina Comedie* a lui Dante. Ea apare la sfârşitul Evului Mediu târziu, într-un moment în care orânduirea acestuia începe să decadă. Cu atât mai limpede este ea privită, cu atât mai ardent este ea iubită şi cu atât mai strălucitor este ea înfăţişată.

III

Pentru a înţelege corect esenţa Evului Mediu este nevoie să ne eliberăm de acele aprecieri polemice ce au apărut în Renaştere şi în epoca Iluminismului şi care i-au deformat imaginea până în vremea noastră, dar şi de proslăvirile romantismului, care i-au conferit Evului Mediu un caracter de-a dreptul canonic, împie-dicându-i pe unii să ajungă la o relaţie firească cu prezentul.
31
Judecat prin prisma sentimentului modern al lumii, Evul Mediu apare lesne drept un amestec de primitivitate şi fantastic, de constrângere şi lipsă de autonomie. Această imagine nu are însă nimic de-a face cu realitatea istorică. Singurul criteriu după care poate fi măsurată corect o epocă este întrebarea cât de mult s-a dezvoltat în ea, ajungând la o interpretare autentică, potrivit naturii şi posibilităţii ei, bogăţia existenţei omeneşti, în Evul Mediu acest lucru s-a petrecut într-un chip graţie căruia această perioadă poate fi înscrisă printre epocile cele mai mari ale istoriei.
Câteva trăsături ale imaginii sale de ansamblu se cuvin reliefate încă o dată.
Evul Mediu este plin de o religiozitate care este pe cât de profundă pe atât de bogată, pe cât de puternică pe atât de delicată, pe cât de univocă în ce priveşte principiile pe atât de originală şi felurită în realizarea individuală. Se înţelege de la sine că tocmai în intensitatea şi nemijlocirea vieţii religioase rezidă şi cele mai diferite posibilităţi de rătăcire şi de neîmplinire.
Iradierea religioasă exercitată de numeroase mănăstiri cu greu ar putea fi apreciată la adevărata ei anvergură[2]. Ace-

[2] Pentru o anumită analogie putem trimite la importanţa pe care locuri de cult precum Delphi,

laşi lucru este valabil pentru influenţa pe care conştiinţa epocii o cunoaşte din partea atâtor rugători, penitenţi şi mistici. Din aceste surse vine un influx permanent de experienţă religioasă de înţelepciune şi de întărire al unui sens care pătrunde în fiece formă şi strat al vieţii.
în omul medieval acţionează impulsul unei puternice aspiraţii spre adevăr. Niciodată omului cunoaşterii, învăţatului, nu i s-a mai dat — poate cu excepţia culturii clasice chineze — o asemenea însemnătate ca atunci.
Dorinţa de a cunoaşte nu ia însă forma modernă a cercetării. Ea nu urmăreşte realitatea naturii sau a istoriei pentru a o stabili empiric şi a o stăpâni teoretic, ci se scufundă meditativ în realitate pentru a scoate din ea o construcţie spirituală a existenţei. înseşi bazele realităţii îi sunt date în virtutea unei autorităţi: divinul în *Scriptură* şi doctrina Bisericii, elementul natural în operele Antichităţii. Aceste baze sunt dezvoltate şi ceea ce este dat prin experienţă este înţeles prin ele, dobândindu-se astfel o mulţime de noi cunoştinţe. Dar atitudinea specifică cercetării propriu-zise lipseşte. Acolo unde
Dodona, Epidaur şi altele au avut-o pentru viaţa grecească. Epoca noastră nu mai are un centru de cult general confirmat. Ce înseamnă această lipsă de iradiere religioasă pentru viaţă în general, ca şi pentru aceea a insului, nici nu ne putem gândi.

ea apare, este lesne simţită ca străină, ba chiar ca neliniştitoare. Este semnificativ că Albert cel Mare, deşi privit ca sfânt, capătă în povestiri şi legendă figura unui mag.
La acestea se adaugă o conştiinţă elementară a conţinutului simbolic al existenţei. Omul medieval vede pretutindeni simboluri. Pentru el, existenţa nu constă din elemente, energii şi legi, ci din forme. Formele se semnifică pe ele însele, dar, dincolo de ele însele, ele semnifică şi altceva, ceva mai înalt; în cele din urmă, ele semnifică ceea ce este cu adevărat înalt, Dumnezeu şi lucrurile veşnice. Astfel orice formă devine simbol. Ea trimite dincolo de sine. Se poate spune, încă şi mai corect, că: ea coboară de mai presus de sine, se iveşte de dincolo de sine. Aceste simboluri se găsesc pretutindeni: în cult şi în artă; în obiceiul popular şi în viaţa socială. Ba chiar se răsfrâng şi asupra muncii ştiinţifice; de pildă, se poate observa, şi nu rareori, că dezlegarea unui fenomen sau dezvoltarea unei teorii este influenţată de simbolurile numerice, care nu rezidă în lucrul însuşi, ci în desfăşurarea formală a gândirii. *Summe-\e* filo-zofico-teologice nu sunt numai sisteme a ceea ce existenţa „este", ci şi a ceea ce ea „înseamnă". Iar această semnificaţie nu constă numai în conţinuturile expri-

mate, ci şi în formele în care ele s-au desfăşurat.
Astfel apare un al patrulea element ce caracterizează o năzuinţă fundamentală a Evului Mediu: elementul artistic.
Plăsmuirea nu este numai un „cum", ce-i drept de dorit, dar care până la urmă este neesenţial, aşadar un „cum" care se adaugă unui „ce" cu adevărat important, ci voinţa de adevăr este legată indisolubil de cea a plăsmuirii. O *quaestio* cercetează o problemă: construcţia ei constituie garanţia că cercetarea este clară, că argumentele pro şi contra sunt bine cântărite şi că a existat o raportare cuvenită la gândirea din perioada de dinainte. Totodată, ea are însă şi o valoare estetică, precum un sonet sau o fugă. Ea nu este doar un adevăr spus, ci şi unul căruia i s-a dat o formă. Forma ca atare spune

ceva despre lume — chiar şi numai pentru că fiinţa acesteia a putut fi exprimată într-un asemenea act de formare. întregul însă, care se construieşte din *articuli, quaestiones* şi *partes,* iar summa, constituie o ordine în care spiritul poate sălăşlui. Ea nu este numai o carte de doctrină, ci şi un spaţiu al existării, larg, adânc şi ordonat, astfel încât spiritul îşi găseşte locul în el, îşi exercită disciplina şi îşi află în el adăpost.
în ce priveşte autoritatea, a vorbi de „lipsă de libertate" este nu numai o greşeală, ci şi o falsitate. Impulsul unei ase-

menea judecăţi false provine din experienţa autonomiei, proprie modernităţii, care s-a impus în faţa modului de a gândi al Evului Mediu, dar şi din resentimentul aceleiaşi modernităţi care ştie că în ea revoluţia a devenit o stare permanentă, întrucât însă autoritatea este un element fundamental nu numai al vieţii imature, ci al oricărei vieţi omeneşti, chiar şi al celei mai mature, întrucât ea este nu numai un ajutor pentru cei slabi, ci o întrupare esenţială a ceea ce este înalt, atunci distrugerea autorităţii nu poate să nu producă o caricatură a ei, adică puterea.
Atâta vreme cât sentimentul existenţei propriu omului medieval rămâne unitar, el nu simte autoritatea ca pe nişte lanţuri, ci ca pe o relaţie cu absolutul şi ca pe un loc între cele pământeşti. Ea îi dă posibilitatea să înalţe un tot de o măreţie a sulului, de o intensitate a formei şi de o diversitate a ordinilor vii în comparaţie cu care existenţa noastră i-ar părea probabil extrem de primitivă.
Toate acestea îşi schimbă însă caracterul, aşa cum, în a doua jumătate a secolului al XTV-lea şi în secolul al XV-lea, sentimentul vieţii avea să se modifice. Acum se trezeşte dorinţa libertăţii individuale de mişcare şi deci sentimentul de a fi îngrădit de autoritate.

Naşterea imaginii moderne despre lume

Forma medievală a lumii ca şi atitudinea uman-culturală care o susţine încep să se destrame în secolul al XTV-lea. Procesul străbate secolele al XV-lea şi al XVI-lea şi se cristalizează în secolul al XVII-lea într-o imagine clar definită.
Pentru a înţelege ce s-a întâmplat atunci să luăm în consideraţie diferitele sfere ale vieţii şi ale creaţiei. Firește, făcând-o, nu putem — aşa cum acest lucru nu s-a putut întâmpla nici în anterioara descriere a imaginii medievale despre lume — să privim una dintre aceste sfere ca pe o „cauză" şi să le deducem pe celelalte din ea. Este vorba, mai degrabă, de un tot în care fiecare element le susţine şi le determină pe celelalte: aşadar, de existenţă şi de sentiment, de înţelegere şi de formă a existenţei.
Poate că cel mai bine este să începem cu naşterea ştiinţei moderne.
Aşa cum am arătat deja, pentru omul medieval ştiinţa înseamnă, în mod ho-

târâtor, cufundarea în ceea ce găseşte ca adevăr în sursele de autoritate. încă în a doua jumătate a secolului al XTV-lea, şi, decisiv, în secolul al XV-lea, apare o schimbare. Impulsul cunoaşterii mână nemijlocit spre realitatea lucrurilor. El vrea, independent de tiparele date, să vadă cu propriii săi ochi, să verifice cu propria minte şi să ajungă la o judecată fondată critic.
Lucrul este valabil pentru natură: aşa se naşte experimentul modern şi teoria raţională. Acelaşi lucru este valabil şi pentru tradiţie: aşa se naşte critica umanistă şi istoriografia sprijinită pe izvoare. Şi este valabil pentru viaţa socială: aşa se naşte doctrina politică

şi juridică modernă. Ştiinţa se desprinde, ca sferă culturală autonomă, din unitatea de viaţă şi acţiune care fusese determinată până atunci religios şi ajunge să stea pe propriile picioare.
La fel se întâmplă în viaţa economică. Aici procesul începe chiar mai înainte, în Italia, deja către sfârşitul secolului al XlII-lea. Până atunci, câmpul muncii era determinat de anumite reprezentări despre clasele sociale şi de anumite prescripţii de breaslă, iar interdicţia canonică a dobânzilor făcuse imposibilă premisa activităţii economice a întreprinzătorilor, şi anume creditul; acum năzuinţa spre câştig devine liberă şi îşi are sensul în ea însăşi. Graniţele ei se mai află încă — foar-
38
te elastic — într-un etos şi în prescripţiile unei ordini de drept care afirmă concurenţa economică. Ia naştere sistemul economic capitalist, în care fiecare poate poseda atât cât poate câştiga, cu respectarea însă a prescripţiilor juridice în vigoare. Realizările sale în producerea şi în distribuirea bunurilor sunt mari. Averea sparge rânduielile sociale moştenite şi deschide accesul la situaţii şi funcţii care până atunci erau acordate prin privilegii. O altă sferă culturală autonomă, aceea a economiei ce îşi urmează propriile ei legi, se dezvoltă.
în ce priveşte politica, atât atitudinile de bază cele mai importante cât şi criteriile determinante se modifică. întotdeauna politica a fost o luptă a unor entităţi istorice de putere, năzuind câştigarea şi ordinea puterii. întotdeauna ea a fost asociată şi cu nedreptatea. în Evul Mediu ea se înscria în ordinea generală a moral-religiosului, în ansamblul alcătuit de Imperiu şi Biserică, ambele fiind forme ale stăpânirii lui Dumnezeu. Astfel, acţiunea ei era supusă evaluărilor acesteia; iar dacă avea loc o nedreptate, ea era săvârşită cu o conştiinţă vinovată. Dar şi aici se petrece o schimbare. Acum acţiunea politică apare tot mai mult drept ceva care-şi are normele numai în sine. Ceea ce o determină — nu doar practic, ci şi principial — este scopul de a câştiga puterea, de a o afirma şi ad-
39
ministra. Nedreptatea ce este săvârşită loc în slujba ei este făcută nu numai cu conştiinţa împăcată, ci şi cu o ciudată conştiinţă a „datoriei". Machiavelli este cel dintâi care exprimă acest caracter moral al politicii şi alţii îl urmează. Contemporanul lui Pascal, Thomas Hobbes, construieşte o teorie despre stat care face din acesta stăpânul şi judecătorul absolut al vieţii omeneşti, care, la rândul ei, este înţeleasă ca o luptă a tuturor împotriva tuturor.
Bazele practice ale acestor idei sunt nesfârşitele războaie între stăpânirile ce apar peste tot, din care se ivesc treptat statele naţionale moderne. Vitalitatea naturală a popoarelor şi conştiinţa propriului specific şi propriei misiuni se impun în faţa vechilor rânduieli globale, iar noua gândire politică este deopotrivă mijloc şi rezultat al acestui proces.
La fel de adânc pătrunde schimbarea în concepţiile cosmologice, ca şi în imaginea lumii în general.
Potrivit vechii reprezentări, lumea era o realitate mărginită; finitudinea ei extensivă era însă compensată, dacă se poate spune astfel, printr-o infinitate intensivă, adică printr-un conţinut simbolic absolut ce lumina peste tot. întregul lumii îşi avea arhetipul în Logos. Fiecare dintre părţile sale concretiza o anumită parte a acestui arhetip. Diferitele simboluri individuale se aflau în relaţie unele
40
cu altele şi alcătuiau o ordine bogat articulată, îngerii şi preafericiţii în veşnicie, astrele

în spaţiul cosmic, lucrurile naturale pe pământ, omul şi structura sa lăuntrică, precum şi societatea omenească cu diversele ei straturi şi funcţiuni — toate acestea apăreau ca o construcţie de forme cu sens, care aveau o semnificaţie veşnică. O ordine la fel de simbolică domina istoria cu diferitele ei faze, desfăşurându-se între adevăratul început al Creaţiei şi la fel de adevăratul sfârşit al Judecăţii. Actele acestei drame, epocile istoriei, erau legate între ele, iar înăuntrul epocii fiecare eveniment îşi avea sensul său. Acum lumea începe să se extindă şi con-turele ei să se spargă. Oamenii descoperă că ea merge în toate direcţiile. Vechea voinţă de formă nemărginită, determinantă pentru caracterul vieţii şi creaţiei, dispare şi în locul ei se trezeşte una nouă, care trăieşte extinderea pur şi simplu ca pe o eliberare. Astronomia recunoaşte că Pământul se învârte în jurul Soarelui; astfel Pământul încetează să mai fie centrul universului. în scrierile sale polemice, Giordano Bruno, vesteşte filozofia unei lumi infinite, ba chiar a unui număr infinit de lumi, iar importanţa unică a celei în care trăim este pusă în discuţie.

Rezultatele noii astronomii sunt însă atât de mari şi se află într-o legătură atât de logică cu restul cercetării naturii în-

cât cunoscătorul poate avea conştiinţa că de acum orice element fantastic este lepădat şi că este creată o imagine a lumii care se orientează numai spre realitate.

La fel se întâmplă în ce priveşte imaginea asupra istoriei. Doctrina biblică despre un început clar şi un sfârşit asemenea este pusă sub semnul întrebării, în schimb se impune reprezentarea unui mers al istoriei care îşi are originea într-un trecut împins mereu mai mult în urmă şi care se îndreaptă spre un viitor mereu mai îndepărtat. Cercetarea izvoarelor, monumentelor şi vestigiilor culturale scoate la iveală o uriaşă cantitate de fenomene şi evenimente; întrebarea privind cauza şi efectul şi înţelegerea structurilor existenţei omeneşti dezvăluie raporturi care leagă totul de tot. în ce priveşte însă evenimentul separat, el îşi pierde importanţa datorită nesfârşitului număr de evenimente şi nemărginitei durate a desfăşurării în timp. Printre evenimentele nemăsurat de multe, fiecare este tot atât de important ca şi celălalt, fiindcă nici unul nu este neapărat important. Dacă realitatea se extinde peste orice măsură, dispar acele elemente pe care se baza ideea medievală de ordine: începutul şi sfârşitul, conturul şi centrul. Prin aceasta dispar treptele ierarhice şi corespondenţele ce se desfăşoară între ele, ca şi accentele simbolice care se sprijină pe ele. Ia naştere ansamblul ce se lăr-

geşte fără de sfârşit în toate părţile şi care, pe de o parte, oferă un spaţiu liber, pe de alta, îi refuză existenţei omeneşti o poziţie obiectivă. Ea dobândeşte un spaţiu de mişcare deschis, dar totodată rămâne fără loc.

Experienţa cosmică a infinităţii se perpetuează în spaţiul terestru. în vreme ce, mai înainte, omul se mulţumea cu ţinuturile cunoscute, adică, în mare, acelea ale vechii oikumene, acum el nu mai resimte necunoscutul înconjurător ca interzis. Pentru Dante, întreprinderea lui Ulise de a călători dincolo de coloanele lui Hercule — adică de strâmtoarea Gi-braltar —, pe marea deschisă, este o crimă care-i aduce pieirea *[Divina Comedie, Inf.,* XXVI, pp. 94-142). Omul epocii noi simte necercetatul ca fiind ademenitor. Acesta îl îmboldeşte la explorare. El începe să descopere şi să cucerească noi teritorii. El simte posibilitatea de a se aventura în lumea fără sfârşit şi de a deveni stăpânul ei.

în acelaşi timp se constituie conştiinţa personală modernă. Individul devine interesant pentru el însuşi. Observaţia şi analiza psihologică se îndreaptă spre el.
Se trezeşte sentimentul elementului uman-extraordinar. Noţiunea de geniu capătă o însemnătate decisivă. Ea ţine de sentimentul infinitului lumii şi istoriei şi constituie criteriul după care este măsu-
43
rată valoarea umană. Toate astea, cum am spus deja, sunt trăite într-un dublu chip. Mai întâi, ca libertate a mişcării şi activităţii personale. Se naşte omul ce acţionează, cutează şi creează suveran. Se naşte omul care, purtat de *ingenium-ul* său, dus *de fortuna,* este locuit de *fama* şi *gloria.*
Tocmai prin aceasta omul îşi pierde însă poziţia obiectivă pe care existenţa sa o avea în vechea imagine despre lume, şi un sentiment al abandonului, ba chiar al ameninţării, se instalează. Se trezeşte teama omului modern, care este diferită de aceea a omului medieval. Şi omul medieval avea teamă, căci a avea teamă ţine de lotul omului în general, şi o va avea mereu, chiar dacă ştiinţa şi tehnica par să-i dea încă atâta siguranţă. Motivul şi caracterul ei sunt însă diferite în diferitele epoci. Teama omului medieval ţine de presiunea limitativă a fi-nitudinii lumii faţă de pornirea expansivă a sufletului, o teamă care se linişteşte prin-tr-o mereu nouă transcendere. în schimb, teama modernă nu se naşte câtuşi de puţin din conştiinţa de a nu mai avea nici o poziţie simbolică şi nici un adăpost imediat convingător, ci din experienţa mereu reînnoită că lumea nu-i oferă omului nici un loc al fiinţării care să fie convingător pentru nevoia de sens.
44
II

Dacă ne întrebăm care sunt elementele fundamentale ale noii imagini despre lume, acestea par să fie următoarele[3]:
înainte de toate, conceptul modern de natură. El se referă la ceea ce este dat nemijlocit, la ansamblul lucrurilor, înainte ca omul să facă ceva cu ele; la chintesenţa energiilor şi materiei, a specifici-tăţilor şi legităţilor. Acest tot este trăit atât ca premisă a propriei existenţe, cât şi ca sarcină a propriei cunoaşteri şi creaţii.
„Natură" înseamnă însă şi un concept axiologic, adică norma obligatorie pentru orice cunoaştere şi creaţie, aceea a corectului, a sănătosului şi desăvârşitului, care este tocmai „naturalul". Din ea rezultă criterii ale existenţei valabile: omul natural, societatea şi forma de stat, educaţia şi modul de viaţă naturale, aşa cum acţionează ele din secolul al XVI-lea până în secolul XX — vezi, de pildă, noţiunea de *honnete homme* a secolelor XVI şi XVII, omul natural al lui Rousseau, raţionalitatea Iluminismului, natural-frumosul clasicismului.
Conceptul de „natură" exprimă deci ceva ultim, îndărătul căruia nu-i cu putinţă să ajungi. Ceea ce poate fi dedus din ea este definitiv înţeles. Ceea ce poa-
[3] Cele ce urmează se sprijină pe explicaţiile mele cuprinse în *Welt und Person,* 1955, p. 1 şi urm.
45
te fi întemeiat ca fiind conform ei este justificat.
Aceasta nu înseamnă că natura ca atare ar putea fi înţeleasă; ea poartă mai degrabă caracterul tainic al cauzei primordiale şi al scopului final. Ea este o „Na-tură-Dumnezeu" şi obiect al unei veneraţii religioase. Ea este preamărită drept creatoare, înţeleaptă şi bună. Ea este „mama natură", căreia omul i se abandonează cu o încredere

necondiţionată. Astfel, naturalul devine deopotrivă sacrul şi piosul.
O expresie perfectă a acestei conştiinţe se află în fragmentul *Natura* din *Tier-jiirter Journal* al lui Goethe, din anul 1782:
„Natura! Suntem înconjuraţi de ea — neputincioşi să ieşim din ea şi neputincioşi să pătrundem în ea mai adânc. Nerugată şi neanunţată, ne primeşte în roata horei ei şi ne duce cu sine până obosim şi ne prăbuşim în braţele ei.
Ea plăsmuieşte forme mereu noi; ce este nu a mai fost niciodată, ce a fost nu va mai fi — totul este nou şi totuşi mereu vechi.
Trăim în mijlocul ei şi îi suntem străini. Vorbeşte neîncetat cu noi şi nu ne trădează taina ei. Acţionăm continuu asupra ei şi nu avem nici o putere asupra ei...
Ea trăieşte în copiii gălăgioşi, iar mama, unde este ea? Ea este singura artistă: de la cea mai simplă materie spre cele mai mari contraste; fără aparenţă de efort, spre

cea mai mare împlinire — spre cea mai precisă determinare, mereu îmbrăcată în ceva moale. Fiecare din lucrările ei îşi are fiinţa proprie, fiecare din manifestările ei, conceptul cel mai izolat, şi face totul una...
Ea a gândit şi cugetat mereu; dar nu ca un om, ci ca natură. Ea şi-a rezervat un cuget propriu atotcuprinzător, pe care nu i-1 poate observa nimeni...
Ea îşi ţâşneşte creaturile din nimic şi nu le spune de unde vin şi încotro se duc. Ele trebuie doar să alerge; calea o ştie ea.
Totul există mereu în ea. Trecutul şi viitorul nu le cunoaşte. Prezentul este veşnicia ei.
Ea este bună. O preamăresc împreună cu toate operele ei. Ea este înţeleaptă şi tăcută.
Nu i se smulge nici o lămurire despre timp, nu i se stoarce nici o taină pe care nu o dă de bunăvoie. Ea este vicleană, dar într-un scop bun, şi cel mai bine este să nu-i remarci viclenia...
Ea m-a aşezat înăuntru, tot ea mă va scoate în afară. Mă încred în ea. Ea se poate înţelege cu mine. Nu îşi va uri opera. Eu nu am vorbit despre ea. Nu, tot ce este adevărat şi tot ce este fals, totul a fost spus de ea. Totul este vina ei, totul este meritul ei."[4]
[4] *Naturwissenschaftliche Schriften,* I, Leipzig, Inselberg, p. 9 şi urm. întrebarea dacă textul provine de la Goethe însuşi sau doar a fost preluat de el poate fi lăsată aici deoparte.
47
Experienţa naturii se îmbină cu aceea a Antichităţii. Aceasta constituie expresia istorică, dar pentru totdeauna valabilă a existenţei omeneşti, aşa cum trebuie să fie ea. Conceptul de clasic înseamnă, tradus în formă culturală, ceva corespunzător celui de natural.
Atât reprezentarea tocmai schiţată despre natură, cât şi aceea despre Antichitate se raportează faţă de revelaţie cu totul altfel decât reprezentările corespunzătoare ale Evului Mediu. în viziunea medievală, natura era creaţia lui Dumnezeu, iar Antichitatea un fel de epocă premergătoare revelaţiei; pentru modernitate, cele două devin în mare măsură mijloace de a desprinde existenţa de revelaţie şi de a o dovedi pe cea din urmă drept neesenţială, ba chiar potrivnică vieţii[5].
în fiinţa sa primă, trupesc-sufletească, omul aparţine el însuşi naturii; cunoscând şi dispunând de această fiinţă, el iese din ansamblul natural şi stă în faţa lui. Această experienţă fundamentează un al doilea element de bază al interpretării moderne a existenţei: acela al subiectivităţii.
[5] Totuşi, nu poate fi trecut cu vederea faptul că există şi o relaţie creştină cu natura, precum există una

cu Antichitatea, relaţie care este activă de-a lungul întregii modernităţi, până în prezent. Numai că ea este tăcută şi nu se impune în conştiinţa generală precum cealaltă.
48
Evul Mediu cunoaşte acest concept, în semnificaţia lui specifică, tot atât de puţin ca şi pe acela de natură. Cea din urmă înseamnă pentru el totalitatea lucrurilor în ordinea şi unitatea lor; însă nu ca un univers autonom, ci ca operă a Dumnezeului suveran. La fel, subiectul este, pentru el, unitatea fiinţei omeneşti individuale şi purtătorul vieţii sale spirituale, dar ca o creatură a lui Dumnezeu şi ca mandatar al voinţei Sale. în Evul Mediu târziu, dar în primul rând în Renaştere, se deşteaptă o experienţă a eului de un tip nou. Omul devine important pentru sine însuşi; eul, în primul rând cel neobişnuit, genial, devine măsura pentru valoarea vieţii.
Subiectivitatea apare în primul rând ca „personalitate", ca o formă umană ce se dezvoltă prin propria înclinaţie şi iniţiativă, întocmai ca natura, şi ea este ceva prim, care nu poate fi pus în discuţie. îndeosebi marea personalitate trebuie înţeleasă prin ea însăşi şi îşi justifică faptele prin propria-i spontaneitate. în faţa ei, normele etice apar ca relative. Descoperit în omul neobişnuit, criteriul îi este aplicat omului în general, iar etosul binelui şi adevărului obiectiv este înlocuit de acela al autenticităţii şi sincerităţii. Dacă conceptul de personalitate pleacă de la originalitatea fiinţei individuale vii, ceea ce vizează el îşi are expresia formală în conceptul de „subiect". El repre-
49
zintă purtătorul actelor valabile, ca şi unitatea categoriilor ce determină această valabilitate. Definirea cea mai pregnantă o aflăm în filozofia lui Kant. Pentru Kant, subiectul logic, etic, estetic este ceva prim, în spatele căruia nu mai poate fi gândit nimic. El are un caracter de autonomie, există în sine însuşi şi fundamentează sensul vieţii spirituale.
De îndată ce din personalitate, respectiv subiect, poate fi dedus ceva, el este definitiv înţeles; de îndată ce un comportament se arată ca fiind conform cu personalitatea, el este justificat — fapte ana-loage cu ceea ce am spus mai înainte despre cunoaşterea prin natură şi despre criteriul axiologic al naturalului.
Din nou, prin aceasta nu se afirmă că personalitatea şi subiectul ar fi, la rândul lor, inteligibile; ele sunt tot atât de puţin inteligibile ca natura. Dar ceea ce este înţeles şi motivat prin ele este în ordine. Astfel, personalitatea se prelungeşte şi ea în religios. Geniul apare drept ceva misterios şi este pus în legătură cu reprezentarea despre zei. în conceptul idealist de spirit subiectivitatea individului se îmbină cu aceea a universului, a spiritului lumii, şi apare ca expresie a acestuia. Goethe este cel care a vestit cu cea mai mare insistenţă spontaneitatea şi bogăţia, certitudinea lăuntrică şi fericirea personalităţii; nu este nevoie decât să amintim versurile din *West-ostlichen Diwan:*
50
Volk und Knecht und Uberwinder Sie gestehn, zu aller Zeit:
*Hochstes Gluck der Erdenkinder sei nur die Persdnlichkeit**
De la el provin însă şi cele mai vii mărturii despre experienţa lui Unul-totul.
între natură şi subiectul-personalita-te se naşte lumea faptei omeneşti şi a operei omeneşti. Ea se sprijină pe acele două elemente ca pe polii săi, dar are faţă de ele o autonomie aparte. Aceasta se exprimă printr-un al treilea concept propriu modernităţii, acela de „cultură".
Omul medieval a creat lucruri minunate şi a realizat rânduieli desăvârşite ale convieţuirii omeneşti, aşadar cultură de cel mai înalt rang. Toate acestea erau înţelese

însă ca slujire a creaţiei lui Dumnezeu; în Renaştere, opera ca şi înfăptuitorul ei capătă o nouă semnificaţie. Ei îşi arogă sensul care mai înainte era propriu operei lui Dumnezeu. Lumea încetează să mai fie creaţie şi devine „natură"; opera omenească nu mai este slujire determinată de ascultarea lui Dumnezeu, ci „creaţie"; omul, mai înainte închinător şi slujitor, devine „creator".
Omul, văzând lumea ca „natură", o aşa-ză în sine însuşi; înţelegându-se ca „personalitate", face din sine stăpânul pro-
* Norodul şi slugile şi biruitorii / O mărturisesc întruna: / Cea mai mare fericire a muritorilor / Nu-i alta decât personalitatea.

priei existenţe; din voinţa de „cultură", caută să construiască existenţa ca pe o operă a sa.
Apariţia conceptului coincide cu fondarea ştiinţei moderne. Din ea se naşte tehnica, esenţa acelui mod de a proceda prin care omul devine în stare să-şi fixeze scopurile după plac. Ştiinţa, politica, economia, arta, pedagogia se desprind din legăturile credinţei, dar şi din cele ale unei etici generale cu caracter obligatoriu, con-stituindu-se autonom din respectivele lor entităţi. Deşi fiecare domeniu în parte îşi are temeiul în sine însuşi, ca idee domeniile se află într-un ansamblu care se constituie din ele şi care totodată le menţine. Este vorba de „cultură" ca esenţă a lui Dumnezeu şi a revelaţiei sale în raport cu opera autonomă a omului.
Această cultură capătă şi ea un caracter religios. în ea se dezvăluie taina creatoare a lumii. Prin ea, spiritul universal ajunge la conştiinţa de sine, iar omul îşi dobândeşte sensul existenţei. „Cine posedă ştiinţă şi artă are şi religie", se spune în *Xeniile blânde* (IX) ale lui Goethe.
La întrebarea în ce fel există existenţa, conştiinţa modernă răspunde: ca natură, ca personalitate-subiect şi cultură.
Aceste trei fenomene sunt corelate. Ele se condiţionează şi se completează reciproc. Structura lor comună este ceva ultim, în spatele căruia nu se mai poate ajun-

ge la nimic. El nu mai are nevoie de o întemeiere de altundeva, nici nu suportă vreo normă de dincolo de sine.

III

în cele spuse mai înainte am arătat deja ce a însemnat, sub raport religios, înnoirea pe care existenţa a suferit-o o dată cu trecerea de la Evul Mediu la modernitate; chestiunea are însă nevoie de un răspuns mai exact.
De-a lungul unui mileniu, doctrina creştin-bisericească a fost criteriul adevărului şi al falsului, a corectului şi incorectului; o dată cu prăbuşirea Evului Mediu iese la iveală o ordine a lumii care este una pur lumească. Se naşte o nouă atitudine, care este ostilă sau măcar indiferentă faţă de revelaţie, ea determinând în mare măsură evoluţia culturală. La aceasta se adaugă faptul că, în lupta dintre nou şi vechi, ultimul a săvârşit greşeli care i-au dat aerul de ostilitate spirituală.
Astfel, credinţa creştină este împinsă tot mai mult într-o poziţie defensivă. O serie de dogme ale credinţei par a intra în conflict cu rezultate reale sau pretinse ale filozofiei sau ştiinţei — să ne gândim la miracol, la facerea lumii, la guvernarea lumii de către Dumnezeu —, şi astfel ia naştere, atât ca gen literar, cât şi ca atitu-

dine spirituală, apologetica modernă. Mai înainte, revelaţia şi credinţa erau pur şi simplu baza şi atmosfera existenţei; acum ele sunt nevoite să-şi argumenteze pretenţia că sunt adevărul. Dar chiar şi acolo unde ea dăinuie, credinţa îşi pierde liniştitul caracter de a fi ceva de la sine înţeles. Ea intră în tensiune; se accentuează şi se accentuează excesiv. Ea nu se mai simte într-o lume ce îi aparţine, ci într-u-na străină, ba chiar ostilă. O problematică religioasă aparte se naşte prin aceea că forma finită a lumii trece în cea infinită. Mai exact spus: Dumnezeu îşi pierde locul şi o dată cu el şi-1 pierde şi omul. Mai înainte, locul lui Dumnezeu era în înalt, în empireu, în „ceruri". în acest cuvânt se întrepătrunde şi astăzi o semnificaţie astronomică cu una religioasă. Cum asta, dacă nu mai există un înalt, un sus? S-ar putea spune că lucrul este gândit materialist, căci Dumnezeu este spirit şi nu are nici un loc. Ceea ce ar fi însă corect numai în sens abstract, căci pentru viaţa religioasă concretă, El are, desigur, un loc, şi anume acolo unde îl aşază biblicul „lăudat fie Dumnezeu din înalt". „înaltul cerului" este expresia cosmologică nemijlocită a suveranităţii lui Dumnezeu şi a împlinirii existenţei omeneşti în El. Dar dacă acum nu mai există un atare „înalt" deasupra lumii, întrucât aceasta nu mai are nici un contur? „Unde" se află Dumnezeu?

54

Chiar şi contrariul slavei lui Dumnezeu şi a fericirii omului, locul urii şi al pierzaniei, îşi avea mai înainte expresia sa nemijlocită. El se afla la cea mai mare depărtare de empireu, în adâncurile Pă-mânului — acolo unde omul antic presupunea a fi iadul, Hades-ul. Dar, dacă interiorul Pământului este materie compactă, atunci acolo nu există nimic de acest fel — atunci unde este locul pierzaniei?

Aceeaşi întrebare se ridică însă şi în cazul omului însuşi: unde este locul lui? Nu numai cel imediat-natural, aşa cum şi-1 are orice lucru corporal, ci şi cel existenţial. Evul Mediu a răspuns: este Pământul; dar Pământul este centrul universului, în asta rezidă poziţia omului în întregul fiinţei sale, demnitatea sa şi responsabilitatea sa. Pământul îşi pierde însă poziţia sa datorită noilor cunoştinţe astronomice. Mai întâi, el îşi pierde statutul de centru şi devine o planetă care se învârte în jurul Soarelui; apoi, sistemul solar însuşi se pierde în nesfârşitul universului, iar Pământul devine ceva care, cosmic vorbind, nu mai este luat în consideraţie în mod esenţial. „Unde" există, atunci, omul?

Să ne oprim o clipă asupra acestei întrebări; ea este foarte instructivă. Evul Mediu îl privise pe om din două puncte de

55

vedere. Pe de o parte, el era creatura lui Dumnezeu, supus Lui şi cu totul în mâna Sa, dar, pe de altă parte, era purtătorul chipului lui Dumnezeu, menit nemijlocit Lui şi unui destin veşnic. Fiind absolut mai mic decât Dumnezeu, dar hotărât mai mult decât celelalte creaturi. Această poziţie în cadrul fiinţei îşi găsea expresia în locul pe care omul îl avea în sistemul lumii. El se afla ţintuit din toate părţile de privirea lui Dumnezeu; îşi îndrepta însă, totodată, în toate părţile actul stăpânirii spirituale asupra lumii. Modificarea imaginii despre lume a pus în discuţie acest loc. Omul ajunge tot mai mult să fie ceva întâmplător, aflat „undeva".

în ce priveşte sensul existenţei, modernitatea s-a străduit să-1 scoată pe om din centrul fiinţei. Pentru ea, omul nu se mai află ţintuit de pretutindeni de privirile lui Dumnezeu, care înconjoară lumea, ci este autonom, are mână liberă şi propriul mers — dar nu mai constituie centrul creaţiei, ci este o părticică oarecare a lumii. Pe de o parte, concepţia

modernă îl înalţă pe om, pe seama lui Dumnezeu, împotriva lui Dumnezeu; pe de altă parte, ea are dorinţa herostrati-că de a face din el o porţiune a naturii, care nu se deosebeşte principial de animal şi plantă. Cele două aspecte merg împreună şi se află într-o strânsă relaţie în ce priveşte schimbarea imaginii despre lume.
56
Această perspectivă aruncă o lumină şi asupra unui fenomen precum procesul împotriva lui Galilei. Latura lui negativă nu poate fi, desigur, scuzată; dar la fel de sigur este însă şi faptul că el nu a fost doar o expresie a obscurantismului. Mai în adânc, el a apărut din grija pentru bazele existenţiale ale vieţii; pentru locul lui Dumnezeu şi pentru acela al omului. Poate că aceste „locuri" sunt simboluri; dar un simbol este tot atât de real ca o substanţă chimică sau ca un organ corporal. Psihologia zilelor noastre a recunoscut acest lucru şi a început deci să recupereze o ştiinţă care, pentru omul medieval, era de la sine înţeleasă. Astfel, putem foarte bine să ne întrebăm dacă nu cumva cutremurarea ce a reprezentat-o pentru existenţa omenească acea reînnoire a lumii nu a fost încă depăşită. Se pare că nu. Imaginea ştiinţifică a lumii a devenit mai corectă, dar omul nu pare a se afla încă din nou acasă în ea, iar asta tot atât de puţin pe cât, pentru sentimentul său nemijlocit, Dumnezeu pare a se afla din nou acasă în ea.
Din ceea ce am spus despre elementele imaginii moderne despre lume rezultă, de asemenea, câteva întrebări aparte în ce priveşte credinţa creştină.
Cum stau lucrurile cu Dumnezeu şi cu suveranitatea sa dacă experienţa libertăţii proprie omului modern este îndreptăţită? Cum stau lucrurile cu reven-
57
dicata autonomie a omului dacă Dumnezeu este un Dumnezeu real? Acţionează oare Dumnezeu cu adevărat dacă omul are iniţiativa şi puterea de creaţie pe care o susţine modernitatea? Şi poate oare omul să acţioneze şi să creeze dacă Dumnezeu este la lucru?
Dacă lumea este ceea ce ştiinţa şi filozofia văd în ea, poate oare Dumnezeu acţiona în istorie? Poate El oare să călăuzească Providenţa şi să fie Domn al harului? Poate oare să intre în istorie şi să se facă om? Poate El oare să înalţe în ea o ctitorie care stă ca o autoritate divină în faţa lucrurilor omeneşti, şi anume Biserica? Şi iarăşi: poate oare omul să aibă o relaţie autentică cu Dumnezeu dacă Biserica are autoritate? Poate oare omul individual să ajungă în mod veridic la Dumnezeu dacă Biserica trece drept tot şi toate?
Aceste probleme şi altele asemănătoare ajung să se răsfrângă în viaţa religioasă a vremii.
Şi se răsfrâng, înainte de toate, lăuntric. Posibilitatea de a fi una cu sine însuşi şi de a o scoate la capăt cu îndoielile legate de existenţă, această posibilitate, rezultată din siguranţa unei stări a lumii moştenite din bătrâni, dispare. Omul ajunge să fie cutremurat, slăbit şi vulnerabil în faţa întrebărilor existenţei... Aşa cum se întâmplă întotdeauna în vremuri de transformări revoluţionare, straturi-
58
le de adâncime ale fiinţei omeneşti sunt stârnite. Afectele primare se trezesc mai cu putere: teama, violenţa, voinţa de posesiune, răscularea împotriva ordinii. Cuvintele şi faptele dobândesc ceva neliniştitor... Se pun în mişcare şi forţele religioase fundamentale. Puterile numi-noase, din afară şi dinăuntru, sunt simţite nemijlocit, fecundând, dar şi zăpăcind şi distrugând... în această atmosferă, capătă o nouă

intensitate întrebările mereu prezente despre sensul existenţei, despre mântuire şi pierzanie, despre adevărata relaţie cu Dumnezeu, despre ordinea vieţii. Contradicţiile dinlăuntrul omului, dintre voinţa de adevăr şi rezistenţa faţă de el, dintre bine şi rău, sunt trăite mai stringent. Ajunge să fie simţit întregul caracter îndoielnic al omului. Tensiunile interioare se proiectează însă şi în afară, în plan istoric, născându-se astfel marile mişcări religioase ale vremii, înainte de toate acelea pe care le desemnăm cu numele de Reformă şi Contrareformă. Acestea sunt legate în primul rând de problemele teologiei, de încremenirile din sistemul bisericesc, de neajunsurile modului de viaţă, dar arată totodată că o transformare generală se cere a fi înfăptuită înăuntrul existenţei creştine înseşi.

Destrămarea imaginii moderne despre lume şi viitorul

Cam aşa arată, în linii foarte mari, imaginea modernă despre lume. O imagine pe care noi o putem vedea mai bine deoarece îi percepem limitele, şi asta deoarece modernitatea este pe sfârşite.

Cele trei elemente pe care le-am desprins din ea au fost socotite până nu de mult ca fiind imposibil de pierdut. Conform prezentării obişnuite a istoriei spiritului european, natura care odihneşte în sine, subiectul ca personalitate autonomă şi cultura ce creează prin propriile ei norme sunt considerate idei care ar fi ţelul istoriei, idei ce sunt de descoperit şi de realizat tot mai deplin. Aceasta este însă o greşeală; şi multe semne arată că aceste idei au început să apună.

Această bănuială nu are nimic de-a face cu anodina atmosferă de revoluţie şi cu cea de decădere. Ea nu se gândeşte să abandoneze adevăratul câştig al experienţei şi muncii moderne — nici de dragul unui Ev Mediu transfigurat ro-

mantie, nici de dragul unui viitor proslăvit în mod utopic. Acest câştig este nemăsurat de mare atât pentru cunoaştere, cât şi pentru stăpânirea lumii, şi oricât de funeste ar fi degenerările, ba chiar distrugerile pe care le-a îndurat fiinţa umană în modernitate, nimeni nu va contesta modul plin de urmări în care omul s-a maturizat în timpul modernităţii.

Aşadar, aici nu este vorba de refuzuri, nici de proslăviri, ci de a cunoaşte prin ce anume este modernitatea pe sfârşite şi ce anume începe ea să fie în epoca viitoare, o epocă încă nebotezată de istorie.

II

La întrebarea: cine i-a dat ideii moderne de natură bogăţia şi claritatea clasică, răspundem fără să vrem cu numele lui Goethe. Am făcut cunoştinţă cu textul în care ea a ajuns la o asemenea puternică expresie. Dar oare omul actual — mai exact spus, acela a cărui viaţă şi a cărui educaţie îşi au rădăcinile dincoace de Primul Război Mondial — ar resimţi acest text ca expresie a propriei lui relaţii cu natura? Aici nu am în vedere faptul dacă el ar putea să simtă natura cu acea ardoare şi măreţie cu care a făcut-o Goethe, ci dacă felul simţirii sale ar fi asemănător cu acela exprimat de Goethe. Oare el ar recunoaşte în cuvintele din *Tierfurter*

Journal forma neobişnuită a ceea ce el trăieşte într-o formă mai măruntă, mai de rând?

Eu cred că nu.
Faptul că relaţia noastră cu natura — ca şi cea cu personalitatea şi cultura — se îndepărtează de cea a lui Goe-the constituie cel mai important temei al crizei prin care trece modul în care ne raportăm la opera sa, criză care a devenit clară în anul trecut (1949). Evident, această operă nu mai poate însemna pentru viitor — şi deja, în bună parte, nici pentru prezent — ceea ce a însemnat ea pentru epoca de până la Primul Război Mondial. Acel Goethe care era avut în vedere până atunci se afla într-o strânsă legătură cu deja amintitele elemente ale situaţiei lumii moderne şi el aparţine trecutului atâta cât a ţinut această legătură. Acel Goethe însă care va deveni important pentru epoca viitoare poate că nu este încă văzut clar. Orice mare operă trece prin această criză. Cea dintâi relaţie cu ea este cea nemijlocită; ea se sprijină pe comunitatea premiselor istorice. Apoi acestea dispar şi relaţia se destramă. Urmează o perioadă de înstrăinare, ba chiar de refuz, cu atât mai iritată cu cât prima afirmare a fost mai dogmatică, până când o epocă ulterioară descoperă, prin noile ei premise, o nouă relaţie cu omul şi opera. Dacă acest lucru se

întâmplă, cât de des are loc această renaştere, şi pe ce durată istorică ea rămâne vie de fiecare dată, toate acestea decid asupra măsurii în care opera este preţuită de umanitate.
Dacă văd bine, de câtva timp — poate de prin anii treizeci — se anunţă o schimbare în relaţia noastră cu natura. Omul n-o mai resimte ca fiind acel element miraculos de bogat, armonic de cuprinzător, înţelept rânduit şi darnic în bunăvoinţa lui — element căruia i se poate încredinţa. El nu mai simte înclinaţia de a vorbi de o „mamă natură"; mai degrabă natura îi apare drept ceva nefamiliar şi periculos.
Omul vremii noastre nu mai stă în faţa naturii nici cu acele simţăminte religioase care apăreau în formă liniş-tit-clară la Goethe, într-una visătoare la romantici, într-una ditirambică la H61-derlin. El a trecut printr-o trezire. Poate că aceasta ţine de dispariţia sentimentului modern al infinitului. Ce-i drept, ştiinţa înaintează spre tot mai monstruoase dimensiuni ale marelui şi micului; dar acestea rămân mereu în mod hotărât finite şi sunt resimţite ca atare. Motivul stă în aceea că acel „infinit" despre care au vorbit Giordano Bruno sau idealismul german era, în primul rând, un concept calitativ. El se referea la inepuizabila şi triumfătoarea fiinţă origina-

ră, divinitatea lumii. Această experienţă devine tot mai rară. Ceea ce defineşte noua experienţă pare a fi, dimpotrivă, tocmai finitudinea lumii; ea însă nu îşi mai poate aroga dăruirea de care vorbeam mai sus.
Prin aceasta nu am spus însă că nici un simţământ religios nu se mai îndreaptă spre lume. Nici nou experimentata fi-nitudine nu se referă numai la caracterul mărginit al dimensiunii, ci şi la ceva ce ţine de conţinut: faptul că universul existent, fiind doar finit, este riscant; periclitat, dar tocmai de asta preţios şi minunat. Se naşte astfel un sentiment al grijii, al responsabilităţii, ba chiar al participării intime, un sentiment care este pătruns totodată de taină: ca şi cum acest doar-finit ne-ar maturiza; ca şi cum în el s-ar pregăti ceva nespus, care ar avea nevoie de noi.
Este greu ca, în mişcările religioase ale vremii noastre, care pe deasupra se contrazic adesea, să descoperim o linie unitară. De pildă, să înţelegem încotro se îndreaptă sentimentul religios al ultimului Rilke şi cum se comportă el faţă de riscul existenţei din filozofia existenţialistă; ce curenţi lăuntrici se anunţă în noua luare în serios a

mitului şi în descoperirea straturilor sufleteşti de adâncime; ce răzbate din măreţia lucidă a teoriilor fizice şi, iarăşi, din titanismul tehnico-po-
64
litic al zilelor noastre, un titanism plin de posibilităţi, dar şi de pericole, şi aşa mai departe.
în orice caz, omul nu mai trăieşte lumea ca pe o întruchipare ce oferă adăpost. Ea a devenit altceva, şi tocmai ca altceva a căpătat ea semnificaţie religioasă.
Mai mult, atitudinea care se cristalizează — mai exact spus, ceva din ea — pare chiar să-i refuze naturii ceea ce Go-ethe a aşezat în centrul raporturilor cu ea, şi anume veneraţia — mai exact spus, din nou, acea formă de veneraţie pe care a simţit-o el.
Acest lucru se vede din acea chintesenţă de cunoştinţe şi reprezentări formale, de iscusinţe şi moduri de a proceda pe care le desemnăm prin cuvântul „tehnică". Tehnica s-a dezvoltat încet în cursul secolului al XlX-lea, dar mult timp a fost purtată de un tip de om ne-tehnic. Este ca şi cum omul legat de ea a ieşit la iveală abia în ultimul secol, iar definitiv în ultimul război. Acest om nu simte natura nici ca normă valabilă, nici ca adăpost viu.
El o vede ca fiind fără nici o premisă, concretă ca spaţiu şi materie pentru o operă în care este aruncat totul, indiferent ce se întâmplă în ea. Ca o operă cu un caracter prometeic, în care este vorba de fiinţă şi nefiinţă.
Modernităţii i-a plăcut să justifice măsurile tehnicii prin folosul pe care tehni-
65
ca îl aduce în bunăstarea omului. Prin aceasta, ea a ascuns ravagiile pe care lipsa ei de scrupul le-a făcut. Epoca viitoare va vorbi, cred, altfel. Omul care o poartă ştie că în tehnică nu este vorba, până la urmă, de folos, nici de bunăstare, ci de stăpânire; de o stăpânire în sensul extrem al cuvântului, una care se manifestă printr-o nouă configuraţie a lumii. Acest sens se extinde la elementele naturii, ca şi la acelea ale existenţei omeneşti. Asta înseamnă nesfârşite posibilităţi de construcţie, dar şi de distrugere, lucru valabil mai cu seamă acolo unde este vorba de fiinţa umană, care s-ar putea să fie mult mai puţin solidă şi sigură decât se crede de cele mai multe ori.
Aşadar, pericol pur şi simplu, crescând nemăsurat prin aceea că anonimul numit „statul" este acela care săvârşeşte extinderea. Astfel, relaţia omului cu natura poartă caracterul hotărârii extreme: fie omului îi reuşeşte să facă opera de stăpânire în mod corect, iar atunci devine puternic, fie se sfârşeşte totul[6].
Şi aici pare să se întrezărească ceva religios; dar nu mai are nimic de-a face cu pietatea faţă de natură a lui Giorda-no Bruno sau Goethe. Această religiozitate ţine de măreţia operei şi a pericolului ei pentru om şi Pământ. Caracterul ei provine dintr-un sentiment de profun-
Despre aceasta vezi şi p. 99 şi urm.
66
dă singurătate a omului în mijlocul a tot ce înseamnă „lume"; din conştiinţa de a ajunge în faţa hotărârilor ultime; din responsabilitate, seriozitate şi curaj.
III
O schimbare corespunzătoare pare să aibă loc în relaţie cu personalitatea şi subiectul. Esenţa subiectului stătea odinioară în sentimentul individului de a se fi eliberat de legăturile medievale şi de a-şi fi devenit propriul stăpân, aşadar stătea în atitudinea de autonomie. Ea s-a exprimat filozofic în teoria subiectului ca fundament al înţelegerii; politic, în ideea libertăţilor cetăţeneşti; vital, în ideea că individul uman poartă în sine

o formă interioară care este capabilă şi care are obligaţia să se dezvolte din sine însăşi, realizând o existenţă proprie numai ei.
Aceste idei par a fi însă legate de o anumită structură sociologică, şi anume de cea burgheză — conceptul de „burghez" fiind luat în accepţiunea sa cea mai largă, aceea care cuprinde atât pe omul orientat spre claritate, căutător al certitudinii, cât şi pe cel de la polul opus, romanticul şi boemul; atât pe omul ordinii obişnuite, cât şi pe acela al excepţiei, geniul. în legătură cu tehnica apare acum o structură care este configurată în alt-

fel, şi anume o structură, pentru care ideea personalităţii creatoare ce se construieşte pe ea însăşi, respectiv aceea a subiectului autonom, nu mai este câtuşi de puţin decisivă. Acest lucru devine limpede în antiteză extremă a subiectului autonom, şi anume în omul masei. Cuvântul nu desemnează aici nimic lipsit de valoare, ci o structură umană legată de tehnică şi planificare. Desigur, întrucât nu are încă o tradiţie, ba chiar trebuie să se impună împotriva tradiţiilor valabile până acum, această structură umană apare, în modul cel mai sensibil, cu un caracter negativ; dar, în esenţă, constituie şi ea o posibilitate istorică la fel ca oricare alta. Ea nu va aduce rezolvarea problemei existenţiale şi tot atât de puţin va face din Pământ un paradis; ea este însă purtătoarea viitorului — a viitorului apropiat, care va dura până când va începe cel ce-i urmează. Şi mai înainte au existat „cei mulţi", care, ca mulţime fără formă, se deosebeau de insul foarte evoluat, dar ei exprimau faptul că, acolo unde individul constituia norma axiologică, cei obişnuiţi, legaţi de cotidian, trebuiau să existe ca un fundal şi ca un teren al înrădăcinării. Totuşi şi ei căutau să devină inşi şi să-şi dobândească viaţa proprie. Masa, în sensul actual, este altceva. Ea nu reprezintă o mul-

.
ţime de figuri individuale neevoluate, dar capabile să evolueze, ci constă din capul locului dintr-o altă structură: din legea normării, care este în corelaţie cu forma funcţională a maşinii. Acest caracter se menţine şi în indivizii ei extrem de evoluaţi. Mai mult, cei din urmă sunt conştienţi de ea în mod expres, îi constituie etosul şi formează din el un stil... Pe de altă parte, masa, în sensul vizat, nu este nici un fenomen de devalorizare şi de prăbuşire, ca de pildă plebea din vechea Romă, ci o formă uman-istorică fundamentală, care poate ajunge la o deplină înflorire în fiinţa şi opera sa — presupunând, desigur, că la temelia acestei dezvoltări se pune nu criteriul modern, ci acela de care este legată esenţa sa.
La acest om nu se mai poate vorbi de personalitate şi de subiectivitate în sensul arătat mai sus. El nu mai are voinţa de a fi aparte în structura lui şi original în modul lui de viaţă, cum nu mai are nici voinţa de a-şi făuri un mediu care să-i corespundă cu totul şi pe cât posibil lui şi numai lui. Mai degrabă el ia obiectele de consum şi formele de viaţă aşa cum îi sunt impuse de planificarea raţională şi de produsele normate executate de maşini şi, în general, face asta cu sentimentul că este ceva raţional şi corect. Tot aşa cum nu are nici dorinţa de a trăi bazându-se pe propria iniţiativă. Libertatea mişcării exterioare şi inte-

rioare pare a nu fi o valoare resimţită ca primordială. El se integrează cu naturaleţe într-o organizaţie care este forma masei şi dă ascultare programului ca mod de a-1 da pe brazdă pe „omul fără personalitate". Mai mult, instinctul acestei structuri umane o

îndeamnă nu să se evidenţieze ca fiind ceva propriu, ci să rămână anonimă, aproape ca şi cum a fi aparte ar constitui forma de bază a oricărei nedreptăţi şi începutul tuturor pericolelor.
S-ar putea obiecta că persoana se vădeşte în conducătorii pe care acest tip uman îi scoate la iveală; un soi nou de stăpânitori şi de modelatori de oameni. Dar acest lucru — am atins chestiunea deja — n-ar fi tocmai exact, căci conducătorul, aşa cum este el în relaţie cu masa, pare a fi caracterizat tocmai de faptul că nu este o personalitate creatoare în vechiul sens, adică o figură individuală ce înfloreşte în condiţii excepţionale, ci complementul celor mulţi; cu alte funcţii decât ei, dar de aceeaşi esenţă cu ei.
De cele spuse mai ţine încă ceva: sentimentul de a fi aparte şi acela al sferei aparte a omului, care mai înainte erau baza oricărui comportament social, dispar tot mai mult. Oamenii sunt trataţi într-un mod tot mai de la sine înţeles ca nişte obiecte, de la nenumăratele moduri de „înregistrare" statistic-oficială până la

neînchipuitele violentări ale insului, ale grupurilor, ba chiar ale unor popoare întregi. Iar asta nu doar în stările de necesitate şi în paroxismele războaielor, ci ca formă normală de guvernare şi administrare.
Se pare însă că acest fenomen nu este apreciat cum se cuvine dacă este privit doar din puncte de vedere precum acela al respectului în scădere sau al lipsei de scrupule în folosirea forţei. Cu siguranţă, şi asta este adevărat; aceste deficienţe etice n-ar fi apărut însă în aşa măsură şi n-ar fi fost suportate atât de simplu de cei vizaţi dacă întregul proces n-ar fi susţinut de o modificare structurală în experienţa propriului sine, ca şi a raporturilor sale cu al celuilalt.
Toate acestea pot să însemne două lucruri: fie că insul se pierde în totalităţi şi devine doar purtător de funcţiuni, primejdie teribilă, care ameninţă peste tot în cele ce se întâmplă, fie că el se integrează bine în marile structuri ale vieţii şi muncii, renunţând la o libertate a mişcării şi formării individuale care nu mai este cu putinţă; aceasta însă pentru a se concentra asupra miezului său şi în primul rând pentru a salva esenţialul.
Nu este lipsit de semnificaţie faptul că denumirea de „personalitate" dispare în mare măsură din uzul curent şi că acela de „persoană" îi ia locul. Cea din urmă are un caracter aproape stoic. Ea

este orientată nu spre desfăşurare, ci spre definire. Nu spre ceea ce este bogat, chiar extraordinar, ci spre ceva sărac şi sec, dar care poate fi păstrat şi dezvoltat în orice individ uman. Spre acea unicitate care vine nu dintr-o înzestrare aparte şi din-tr-o favoare a situaţiei, ci din aceea că omul este chemat de Dumnezeu; iar a o afirma şi a o impune nu înseamnă încăpăţânare sau privilegiu, ci încredere în datoria fundamentală a omului. Aici omul se înarmează împotriva pericolului ca-re-l ameninţă din partea masei, ca şi a totalităţilor, pentru a salva în primul rând acel minim prin care mai poate fi om. De la acesta va trebui să plece acea nouă cucerire a existenţei prin om şi pentru omenesc care constituie sarcina viitorului.
Despre masă nu poţi vorbi însă fără a te întreba şi în legătură cu sensul ei pozitiv. Ceea ce trebuie să piară irevocabil când forma definitorie a omenescului nu mai este insul foarte evoluat, ci mulţimea uniformă, este clar. Mult mai greu este de spus ce noi posibilităţi umane se deschid astfel. Iar aici individului trebuie să-i fie limpede că nu

poate porni de la sentimentul său arbitrar, un sentiment ale cărui criterii se află, adesea, încă în trecut. El trebuie, mai degrabă, să treacă peste sine printr-un efort hotărât şi să se deschidă spre ceea ce, poate, îl ame-
72
ninţă pe el însuşi în fiinţa sa formată istoric. Mai întâi: care este faptul hotărâtor al omenescului? Acela de a fi persoană. De a fi chemat de Dumnezeu; aşadar de a fi capabil să răspundă de sine însuşi şi să intervină în realitate din iniţiativă lăuntrică. Acest fapt îl face pe fiecare om unic. Nu în sensul că ar avea înzestrări proprii numai lui, ci în sensul limpede, necondiţionat, că fiecare, aşezat fiind în sine însuşi, este de neînlocuit, de nereprezentat şi de neînlăturat. Dacă aşa stau lucrurile, atunci este bine ca această unicitate să fie întâlnită cât mai des. Atunci este bine să existe cât mai mulţi oameni şi ca în fiecare din ei să se deschidă această şansă a personalităţii, în schimb, obiecţiile sunt clare. Este limpede numaidecât în ce sens se poate spune că o sută de oameni fac mai puţin decât unul, iar marile valori rămân totdeauna legate de numărul mic. Cu toate acestea, există aici un pericol: de a aluneca din rigoarea a ceea ce este personal în domeniul originalităţii şi talentului, al frumosului şi a ceea ce este foarte valoros cultural.
Cuvântul: „Ce-i va folosi omului dacă va câştiga lumea întreagă, dar sufletul său îl va pierde?" are ceva de spus aici. „Câştigarea lumii" conţine tot ce există ca valori uman-culturale: plenitudine vitală, bogăţie a personalităţii, „artă şi ştiinţă" în toate formele lor. Acesteia i se
73
opune spusa conform căreia sufletul se pierde sau este salvat şi care vizează astfel hotărârea personală: felul cum omul răspunde chemării lui Dumnezeu, chemare care face din el o persoană. în faţa chemării dispare „lumea toată".
Aşadar, avem oare dreptul ca, din limitarea pe care creşterea masei o va aduce oricăror valori personale şi culturale, să facem un argument decisiv împotriva masei? Avem oare dreptul ca, datorită faptului că starea culturală a o mie de oameni nu poate să fie mai joasă decât aceea a zece oameni, să spunem că n-ar fi trebuit să se nască o mie, ci numai zece? Oare deschiderea şansei personale nu este ceva necondiţionat, în faţa căruia orice alte considerente trebuie să dea înapoi? Aici este un prilej foarte important pentru individualistul modern să se întrebe în ce măsură şi-a stabilit el însuşi, în mod absolut, condiţiile personale ale existenţei sale, condiţii pe care, fireşte, este îndreptăţit să le apere.
Aşadar, în loc să protesteze, în numele unei culturi ale cărei purtătoare sunt personalităţile, împotriva masei în ascensiune, ar fi mai corect să se întrebe în ce constă problema umană a acestei mase. Ea constă în aceea dacă nivelarea care apare o dată cu mulţimea duce numai la pierderea personalităţii sau şi la aceea a persoanei. Cea dintâi are voie să se întâmple; a doua, niciodată.
74
Dar, la întrebarea: cum pot să rămână deschise şansele personalităţii în cadrul masei, ba chiar cum ar putea personalitatea să capete o cu totul altă urgenţă, nu se poate răspunde prin criteriile vechii culturi a personalităţii, ci prin acelea ale masei înseşi. Iar atunci se poate prea bine accepta că, prin renunţarea la marea şi libera bogăţie a culturii personalităţii iese la iveală, cu o hotărâre spirituală, cum nu era cu putinţă înainte, ceea ce înseamnă de fapt „persoana", ce înseamnă a sta în faţa lui Dumnezeu, ce înseamnă demnitatea imposibil de pierdut, răspunderea de neînlocuit. Oricât de

ciudat ar suna, aceeaşi masă care poartă în sine pericolul de a fi stăpânită şi folosită în mod absolut are în sine şi şansa de a ajunge la deplina maturitate a persoanei. Desigur, întru aceasta apar sarcini privind o eliberare lăuntrică, o călire împotriva tot mai monstruos crescândelor puteri ale lui se*, pe care încă abia le putem bănui.
La aceasta se adaugă un al doilea lucru: dacă nu privim procesele din ultimele secole doar ca paşi spre pieire, trebuie să recunoaştem în ele un sens pozitiv. Acest sens constă în opera de stăpânire a lumii, o operă ce inevitabil ne-a fost lăsată nouă[7]. Cerinţele acestei ope-

* în germană *Es,* pronume care exprimă ideea de impersonalitate, de neutralitate. *[N. tr.)* [7] Cf. p. 99 şi urm.

re vor fi atât de imense încât nu pot fi satisfăcute de posibilităţile iniţiativei individuale şi de unirea inşilor formaţi într-un mod individualist. Va fi nevoie de o concentrare de forţe şi de o unitate a înfăptuirii care nu pot apărea decât prin-tr-o altă atitudine. Or, tocmai această atitudine este aceea care se vădeşte în naturaleţea cu care omul acestei epoci în devenire renunţă la particularităţi şi acceptă o formă comună, cum se vădeşte şi în naturaleţea cu care el abandonează iniţiativa individuală şi se lasă în seama ordinii date. Astăzi, procesul are loc cu o asemenea înjosire şi violentare a omului încât suntem în pericol să nu mai vedem sensul lui pozitiv. Acest sens însă există. El constă în măreţia operei, căreia îi corespunde o măreţie a atitudinii omeneşti, şi anume o desăvârşită solidaritate atât cu opera, cât şi cu cel ce lucrează alături. Dintr-o discuţie legată de întrebarea care ar putea fi premisele nemijlocit prezente pentru educaţia etică a tânărului de astăzi, a rezultat un singur răspuns: camaraderia. Ea ar putea fi înţeleasă ca un vestigiu formal ce rămâne atunci când toate valorile pline de conţinut s-au prăbuşit; camaraderia poate şi trebuie însă, cred, să fie înţeleasă şi ca semn a ceea ce tocmai este în devenire. Este camaraderia întru existenţă: întru opera viitoare a omenirii şi întru pericolele viitoare ale omenirii. Dacă această camaraderie este înţeleasă ca por-

nind de la persoană, atunci ea este marele element omenesc pozitiv al masei. Prin ea — mereu în condiţiile schimbate pe care această masă le creează — valorile umane de bine, de înţelegere şi de dreptate pot să fie recucerite.
Poate că tot plecând de aici pot fi re-gândite şi atât de discutatele valori democratice. Oricine simte criza profundă în care ele au ajuns. Criza provine din faptul că acele valori şi-au căpătat expresia istorică în atmosfera culturii personalităţii. Ele exprimă pretenţia celor mulţi că fiecare din ei ar trebui să poată deveni o personalitate. Dar tocmai de aceea ele presupun un număr relativ mic de oameni; se şi vede de altminteri că un spirit democratic autentic, în acest sens, există numai în ţările mici; dacă apare însă în ţările mari, atunci acest lucru este posibil numai în acelea care mai au încă foarte mult spaţiu deschis. Hotărâtor pentru puterea în viitor a valorilor democratice va fi însă dacă ele vor fi regândite şi retrăite în sărăcia şi în rigoarea existenţială a persoanei — acea persoană care există în masă.
Dacă acest lucru nu este înfăptuit, atunci se iveşte cea de-a doua posibilitate, una teribilă: ca omul să cadă pradă puterilor lui se. Dar mai trebuie să ne gândim la ceva. Tiparele existenţei omeneşti se bazau până târziu în modernitate pe ideea „omului uman". Cuvântul

nu se referă însă aici la o judecată morală, ci la o structură, care poate fi definită atât pozitiv, cât şi negativ. Ea apare în decursul evoluţiei istorice în diverse întruchipări: ca om al Antichităţii, al Evului Mediu, al modernităţii; cel din urmă dăinuie pană la o graniţă greu de trasat, către cumpăna secolelor**. Aceste întruchipări se deosebesc foarte net una de alta; cu toate acestea, au ceva comun — tocmai lucrul la care se referă conceptul de „uman".

Probabil că acest concept poate fi definit ca fiind faptul că sfera de acţiune al acestui om coincide cu câmpul experienţei sale. Ceea ce el a sesizat erau, în chip esenţial, lucruri ale naturii, aşa cum le-a putut vedea, le-a putut auzi şi prinde. Acţiunile pe care le-a produs erau, în mod esenţial, acelea ale organelor sale, extinse şi întărite prin acele mijloace ajutătoare pe care le numim unelte. Efectul de amplificare al acestora era uneori foarte mare; Antichitatea şi Evul Mediu cunoşteau deja principiile mecanice, iar modernitatea a început de îndată să le dezvolte ştiinţific şi tehnic. Totuşi, acest efect nu a pătruns esenţialmente până adânc în modernitate, nu într-atât încât să modifice întreaga poziţie dincolo de sfera a ceea ce omul poate sesiza prin struc-

**Către sfârşitul secolului al XlX-lea şi începutul secolului al XX-lea. *[N. tr.)*

tura sa senzorială, dincolo de sfera a ceea ce poate actualiza prin imaginaţia sa şi poate trăi prin simţirea sa. Astfel, voinţa şi putinţa erau în acord cu organizarea sa psiho-fizică. Şi tot aşa cu natura dată nemijlocit; căci ceea ce făcea omul era să folosească energiile ei, să valorifice materiile ei, să îi dezvolte formele, lă-sându-i însă în esenţă starea neatinsă. Omul o stăpânea inserându-se în ea.

Această — firește, foarte elastică — proporţie, acest acord a ceea ce se vrea şi se poate face cu nemijlocit-datul, această posibilitate de a trăi ceea ce se cunoaşte şi se pricinuieşte constituie acea calitate la care se referă cuvântul „uman".

Apoi raportul se schimbă. Câmpul cunoaşterii, al voinţei şi al acţiunii depăşeşte mai întâi cazurile individuale, iar apoi ajunge să depăşească tot mai des şi până la urmă peste tot sfera organizării sale nemijlocite. Acum, omul ştie în mod intelectual-ştiinţific mai mult decât poate vedea senzorial, ba chiar decât poate imagina — să ne gândim la ordinele de mărime ale astronomiei. El poate să planifice şi să ducă la îndeplinire acţiuni pe care pur şi simplu nu le mai poate simţi — să ne gândim la posibilităţile tehnice deschise de fizică.

Şi aşa se face că relaţia sa cu natura se modifică. Ea îşi pierde nemijlocirea, devine indirectă, fiind mijlocită de calcul şi de aparat. îşi pierde caracterul intuitiv,

devine abstractă şi formală. îşi pierde posibilitatea de a fi trăită; devine obiectuală şi tehnică.

Dar în acest mod se modifică şi relaţia omului cu opera sa. Ea devine în mare măsură indirectă, abstractă şi obiectivă, în mare măsură, el nu o mai poate trăi, ci doar o poate calcula şi controla. De aici rezultă probleme grave. Căci omul este totuşi ceea ce trăieşte: dar ce este el dacă fapta sa nu mai poate deveni, în ce priveşte conţinutul, o experienţă? Responsabilitate înseamnă totuşi a garanta pentru ceea ce faci; trecerea faptului obiectiv în asimilarea lui etică — ce este ea oare dacă procesul nu mai are o formă concretă, ci se desfăşoară în formule şi aparaturi?

Pe omul care trăieşte astfel îl numim omul „ne-uman". Acest cuvânt nu exprimă o judecată etică, cum nici acela de „uman" nu exprimă aşa ceva. El se referă la o structură a cărei devenire a fost istorică şi care s-a evidenţiat tot mai net: aceea în care

câmpul experienţei omului este depăşit principial de câmpul cunoaşterii şi acţiunii sale[8].

[8] Denumirea este foarte dezavantajoasă, iar reacţiile la primele două ediţii ale acestei scrieri mi-au confirmat temerile — înainte de toate aceea că „ne-umanul" ar putea fi înţeles ca „inuman". Nu găsesc însă un cuvânt mai bun; astfel încât nu pot decât să-1 rog pe cititor să caute să înţeleagă denumirea din contextul acestei prezentări.

Astfel se modifică — şi astfel ne întoarcem încă o dată la cele discutate deja — chiar imaginea naturii înseşi. Ea poate fi tot mai puţin realizată, închipuită şi trăită. Ceea ce înţelegeau prin cuvântul „natură" Giordano Bruno şi Montaigne, Rousseau şi Spinoza, Goethe şi Holder-lin, ba chiar şi materialiştii de la sfârşitul secolului al XLX-lea era chintesenţa lucrurilor şi proceselor pe care omul le întâlnea în jurul său şi care, de acolo, se extindeau în ansambluri tot mai largi; era structura formelor şi evoluţiilor lor, care se afla într-o relaţie de armonică adecvare cu el. Ele erau acolo, putând fi cunoscute în mod accesibil şi viu; acum totul începe să se întoarcă înapoi în intangibil. Desigur, şi natura în sensul dinainte era „tainică" până şi „la lumina zilei"; dar taina ei era în continuitate cu cea a omului, într-atât încât o putea numi „mama natură". Ea era locuibilă, chiar dacă în ea nu exista numai naştere şi creştere, ci şi suferinţă şi moarte. Acum natura devine de-a dreptul îndepărtată şi nu mai îngăduie o legătură nemijlocită, în mare măsură, natura nu mai poate fi gândită intuitiv, ci numai abstract. Ea devine tot mai mult o structură complicată de relaţii şi funcţii, care trebuie prinsă numai în semne matematice şi susţinută de ceva ce nu mai poate fi numit în mod limpede.

80

81

în mare măsură această natură nu mai poate fi simţită dacât doar graţie unui sentiment foarte îndepărtat, ba chiar a unuia de frontieră: ca fiind pur şi simplu străina, cea de necunoscut şi de neabordat. Chiar dacă şi aici trebuie să fim destul de prudenţi. Probabil şi aici există posibilităţi şi sarcini. Ele ar putea să însemne că limita posibilităţii trăirii s-a deplasat şi că astfel au ajuns să fie cunoscute dimensiuni ale lucrurilor şi acţiunilor -care mai înainte rămâneau insesizabile. Ele ar putea să însemne însă şi faptul că s-a dezvoltat un mod al simţirii indirecte care până acum nu şi-a căpătat propria viaţă decât abstract, în mintea celui ce gândeşte[9]. în orice caz, cel care gândeşte ar trebui să-şi făurească o trezie şi o seriozitate a răspunderii faţă de natură, elemente care sunt legate de problemele personalităţii, probleme ce au fost atinse mai sus şi despre care va mai fi vorba şi în continuare.

Această natură — spre a duce mai departe denumirea aleasă pentru om — nu mai este „natura-naturală", de la care provenea conceptul de „natural", ca fiind nemijlocit-evidentul, de-la-sine-înţele-sul, ci „natura ne-naturală" — acest cu-

[9] Pornind de aici se deschide poate o cale de acces spre arta abstractă — în măsura în care este într-adevăr „artă", şi nu doar experiment, sau pur şi simplu făcătură.

82

vânt nefiind luat aici ca expresie a unei judecăţi, ci ca o descriere.

Se înţelege de la sine că floarea de pe masă rămâne frumuseţea înfloritoare şi înmiresmată care era şi înainte; grădina este tot spaţiul primordialităţii aduse în apropierea omului; muntele şi marea şi cerul înstelat îl întâmpină încă cu măreţia eliberatoare a formelor lor pe cel care le contemplă. Cu toate că şi aici efectele „tehnicii" pot fi observate — cuvântul fiind luat în sensul lui cel mai comun, ca administrare a apelor şi ca sistem de comunicaţii, ca turism şi ca industrie a

divertismentului şi ca tot ce face ca natura în sensul originar să dispară pretutindeni. Se înţelege de la sine că strădaniile de a recuceri, în modul de viaţă şi în forma de îngrijire a sănătăţii, în educaţie şi formare, „ceea ce este conform naturii", îşi păstrează sensul lor deplin. Tot aşa cum omul, prin dreptul de legitimă apărare, trebuie să caute să cucerească din nou originalitatea fiinţei sale fizico-spiritua-le, să se simtă din nou acasă în pierduta lume a simbolurilor şi să dobândească tot ce s-a impus ca imperativ în eforturile ultimelor decenii.

Dar oricine se străduie pentru aceste lucruri simte totuşi că are de luat o hotărâre: fie le înţelege romantic, ca întoarcere la o stare naturală care nu mai există, fie le înţelege realist, în relaţie cu

viitorul. Şi asta astfel încât naturalitatea nu numai că abia mai este salvată, cum se întâmplă în sterila colateralitate a diverselor „reforme ale vieţii", ci ea câştigă ceva printr-o luptă dusă în sânul a ceea ce este nou, fiind dezvoltată pornind chiar de la această noutate. Sarcini care sunt strâns legate de cele, deja cunoscute, ale personalităţii.

Aceste două fenomene: omul ne-uman şi natura ne-naturală alcătuiesc un raport fundamental pe care va fi construită existenţa viitoare.

Ea este acea existenţă în care omul este capabil să-şi ducă până la ultimele consecinţe stăpânirea asupra lumii, degajând scopurile ei, dezlegând realitatea nemijlocită a lucrurilor şi folosindu-i elementele pentru realizarea ţelurilor sale, fără să ţină seama de acele laturi inaccesibile ce s-au desprins din imaginea anterioară despre om şi natură.

IV

N-a fost uşor să vorbim de schimbarea ce a avut loc în relaţia modernă cu natura şi cu subiectivitatea, şi asta pentru că ne aflăm în mijlocul evoluţiei ei; încă şi mai greu va fi însă să vorbim despre ceea ce se întâmplă cu ideea de cultură.

Şi în acest caz are loc o schimbare; şi ea nu constă numai în descoperirea a noi

obiecte şi metode, în creşterea posibilităţilor şi a sarcinilor, ci în modificarea întregului caracter a ceea ce înseamnă „cultură".

Nouă, celor de astăzi, ne vine greu să mai simţim ce a însemnat creaţia culturală pentru modernitatea timpurie. Această creaţie a fost izbucnirea unei primăveri existenţiale de o bogăţie debordantă şi de o nemărginită certitudine a viitorului. Matematica şi ştiinţele naturii s-au dezvoltat cu paşi repezi. Antichitatea a devenit accesibilă şi istoria şi-a început munca ei nesfârşită. Interesul pentru om s-a trezit, a fost cercetată diversitatea manifestărilor sale şi au fost create, prin analiză şi înţelegere, ştiinţe ca antropologia şi psihologia. Ştiinţa despre stat a privit comunitatea umană ca pe o mare vietate, i-a cercetat devenirea, diversitatea formelor sale şi condiţiile dăinuirii sale. Filozofia s-a desprins de legătura cu starea spirituală şi a devenit cercetare directă, efectuată de om, a fenomenelor lumii. Arta, în toate manifestările sale, ca arhitectură, plastică, pictură, poezie, dramă, a luat caracterul unui domeniu de activitate autonom şi a dat la iveală o imensă bogăţie de forme. S-au constituit statele naţionale, cu marele lor simţ al puterii. Pământul a fost luat în posesie cu o emoţionantă îndrăzneală. Au fost descoperite mări şi ţări şi a fost organizat sistemul colonial, în sfârşit, toate acele descoperiri şi

construcţii care erau insesizabile pentru orice epocă anterioară şi pe care le numim tehnică şi cu care omul stăpâneşte natura sunt legate indisolubil de economia modernă, în care o năzuinţă de câştig neîngrădită de nimic dă naştere unui sistem al capitalismului complex structurat. Toate acestea erau ca o izbucnire din adâncuri până atunci ascunse a unor energii neştiute. Omul trăia lumea şi, în lume, se trăia pe sine însuşi într-un chip cu totul nou. O nemărginită încredere îl umplea, şi atunci a început acel fenomen autentic pentru care tot ce fusese înainte nu era decât o pregătire sau o piedică.

Omul modern este convins că acum se află, în sfârşit, în faţa realităţii. Acum i se vor deschide izvoarele existenţei. Energiile naturii făcute să se deschidă se vor îmbina cu acelea ale propriei sale fiinţe, iar marea viaţă se va realiza. Diferitele sfere ale cunoaşterii, acţiunii şi creaţiei se vor înălţa după propriile lor legi; o sferă se va ataşa altei sfere; va creşte un întreg de o copleşitoare bogăţie şi unitate, tocmai „cultura", şi omul se va împlini în ea.

Expresia acestei convingeri este credinţa modernă în progres, care se naşte, cu siguranţă, din logica fiinţei umane şi a acţiunii umane. Legile naturii, structura logică şi psihologică a vieţii omeneşti, relaţiile reciproce dintre indivizi, ca şi formele de comportament ale entităţilor so-

ciologice — toate acestea sunt în aşa fel încât duc cu necesitate la naşterea mai binelui. Noi, cei de astăzi, nu ne mai aflăm în această poziţie. Dimpotrivă, recunoaştem tot mai clar că modernitatea s-a înşelat.

Spunând acest lucru, nu înţelegem să aducem o critică creaţiei culturale a modernităţii; asta s-a făcut deja înainte. O dată cu avântul triumfător al dezvoltării sale începe, în toate formele, de la cea încrezător-educativă până la cea pesi-mist-sceptică, o critică a modernităţii. în culmea dezvoltării europene din Renaştere şi baroc, Rousseau spune că, de la o limită foarte evidentă încolo, cultura este, în fapt, una a răului şi ea îndeamnă la o întoarcere la natură, care este singura autentică şi nevinovată. Asemenea luări de poziţie se mărginesc însă, până la urmă, la a menţine măsura şi direcţia dezvoltării de ansamblu; dar această dezvoltare nu este pusă cu adevărat în discuţie. Doar critica creştină merge mai în adânc. Prin Revelaţie, ea cunoaşte pericolul ca omul să se piardă în lume şi în acţiune, ea are ştiinţă de „un necesar" şi poate să cerceteze optimismul progresist, care mai întâi a fost unul iscat din entuziasm, pentru ca apoi să devină dogmă. Ea cunoaşte neadevărul ideii de autonomie şi ştie că o construcţie culturală care-1 dă deoparte pe Dumnezeu nu poate izbândi, din simplul motiv că Dumnezeu există.

Totuşi, punerea la îndoială şi critica vin din Revelaţie, adică din afara culturii înseşi; de aceea, chiar dacă ele au dreptate, rămân ineficiente istoric.

Astăzi îndoiala şi critica vin din cultura însăşi. Nu mai avem încredere în ea. Nu mai putem s-o acceptăm, aşa cum a făcut modernitatea, ca spaţiu vital esenţial şi ca o ordine demnă de încredere a vieţii. Ea nu este deloc pentru noi, ca „spirit obiectiv", expresie a adevărului existenţei. Dimpotrivă, simţim că ceva nu e în regulă cu ea şi totuşi trebuie să ţinem seama de ea. Şi asta nu numai pentru că ar exista anomalii în ea sau pentru că ar fi depăşită istoric, ci pentru că voinţa ei de bază şi tiparul ei sunt false. Ci şi pentru că nu putem avea încredere deloc în opera umană în modul în care a făcut-

o modernitatea; în ea la fel de puţin ca în natură.
Desigur, o asemenea critică trebuie să rămână conştientă de sursele ei de eroare. S-ar putea ca prin ea să vorbească pesimismul unui popor care este expus riscului prăbuşirii absolute; sau s-ar putea ca prin ea să vorbească starea sumbră a Occidentului care simte că a îmbătrânit şi că rolul de conducere a trecut la popoare mai tinere. Cu toate acestea, constatarea pare a fi corectă.
Concepţia modernă a considerat cultura drept ceva „natural". Nu în sens nemijlocit, întrucât ea se sprijină tocmai

pe capacitatea spiritului de a se desprinde din contextul natural, ajungând să stea în faţa lui. în sensul modernităţii, natura şi spiritul formează însă un tot; un tot pur şi simplu, adică lumea, în care totul decurge după legi ultime, un tot care, de aceea, este necesar şi corect. Aceasta este convingerea care stă la temelia optimismului cultural modern.
Mersul istoriei a dovedit însă că această părere este greşită. Spiritul omenesc este liber să facă atât binele cât şi răul, atât să construiască cât şi să distrugă. Iar această latură negativă nu este un element antitetic necesar în procesul general, ci negativ în sensul exact al cuvântului: negativul ajunge să fie făcut, deşi n-ar fi nevoie să fie făcut, deşi în locul lui s-ar putea face altceva, şi anume ceva corect. Dar tocmai asta s-a întâmplat, în modul cel mai esenţial şi în cea mai largă măsură. Lucrurile au luat-o pe o cale greşită, şi asta o dovedeşte chiar situaţia în care ne aflăm. Timpul nostru simte asta şi este neliniştit în adâncul său. în aceasta stă însă şi şansa lui: de a sparge optimismul modernităţii şi de a putea vedea adevărul.
Acest lucru devine vizibil în mai multe elemente ale situaţiei actuale; alegem la întâmplare câteva.
Există, întâi de toate, faptul tot mai clar conturat că cultura modernităţii —

ştiinţa, filozofia, educaţia, doctrina socială, literatura — 1-a perceput în mod greşit pe om; şi nu numai în detalii, ci în principiu şi, de aceea, în general. Omul nu este acela pe care pozitivismul şi materialismul l-au schiţat. Potrivit acestor doctrine, omul „evoluează" pornind de la viaţa animală, care, la rândul ei, se naşte din diferenţieri oarecare ale materiei, în ciuda oricâtor trăsături comune cu viaţa animală, omul este însă ceva esenţial-mente aparte, căci el este definit de spirit, care, la rândul său, nu poate fi derivat din nimic material. Prin aceasta, tot ceea ce el este capătă un caracter special, diferit de orice altă fiinţă vie decât el.
Dar omul nu este nici aşa cum îl vede idealismul. Acesta admite, desigur, un spirit, dar îl echivalează cu spiritul absolut şi-i aplică acestuia categoria de evoluţie. Procesul spiritului absolut este mersul lumii, iar omul este prins în acest mers. Astfel, pentru el nu poate exista o libertate în sensul cinstit al cuvântului, o adevărată decizie din proprie iniţiativă. De aceea nu poate exista nici o istorie în sensul cinstit al cuvântului, iar omul îşi pierde spaţiul existenţial ce-i este propriu. Nu este însă tocmai aşa. El este o fiinţă, dar cu adevărat el este o persoană; o persoană care este de neînlăturat în autonomia sa, de neînlocuit în demnitatea sa, de nereprezentat în responsabilitatea sa. Iar istoria nu merge aşa cum i-o prescrie lo-

gica unei esenţe universale, ci aşa cum o determină omul în libertatea sa.
Dar omul nu este nici aşa cum îl vede existenţialismul. După acesta, el nu are premise,

nici esenţă sau normă. El este absolut liber şi se determină pe sine; nu numai în ce priveşte acţiunea, ci şi fiinţa. Aruncat în ne-loc şi în ne-ordine, el nu se are decât pe sine, nimic altceva, iar viaţa sa este în mod radical un destin făurit de el însuşi. Nici acest lucru nu este adevărat. Pentru el, există o esenţă care face ca omul să poată spune: eu sunt asta şi asta. Există o ordine care face ca omul să poată spune: eu sunt acum şi aici şi mă aflu în acest ansamblu anume al lucrurilor. Există o lume înconjurătoare, un univers, cât şi un mediu ambiant, iar aceste medii îl ameninţă, dar îl şi susţin.

Şi s-ar mai putea aminti multe.

Nimeni dintre cei conştienţi de umanitatea lor nu vor spune că se regăsesc în imaginea antropologiei moderne, indiferent dacă ea are un caracter biologic sau psihologic sau sociologic sau oricare altul, întotdeauna ei vor găsi doar detalii despre sine, însuşiri, raporturi, structuri — dar niciodată pur şi simplu doar pe ei înşişi. Se vorbeşte despre om, dar el nu este văzut cu adevărat. Mişcarea se îndreaptă spre el, dar el nu este atins. El este manipulat, dar nu ajunge să fie stăpânit. El este cuprins în statistici, in-

clus în organizaţii, folosit în anumite scopuri, dar apare spectacolul ciudat, gro-tesc-înfricoşător, că totul i se întâmplă unei fantome. Nici dacă omul cunoaşte constrângerea, nici dacă este supus abuzurilor, mutilat, distrus, el nu este cel spre care se îndreaptă intenţia constrângerii.

Omul concepţiei moderne nu există. Ea face necontenit încercarea de a-1 închide în categorii cărora nu le aparţine: mecanică, biologică, psihologică, sociologică — toate acestea fiind variaţiuni ale voinţei de bază de a face din el o fiinţă care este „natură", fie şi natură spirituală. Un singur lucru nu vede concepţia modernă, ceea ce este el în primul rând şi în mod necondiţionat: persoană finită, care există ca atare, chiar dacă nu o vrea, chiar dacă îşi neagă propria esenţă. Persoană chemată de Dumnezeu, întâlnin-du-se cu lucrurile şi cu celelalte persoane. Persoană care are minunata şi teribila libertate de a putea păstra sau distruge lumea, ba chiar de a se afirma şi împlini pe sine sau de a se abandona şi duce de râpă. Iar acest din urmă lucru este privit nu ca un element necesar într-un proces suprapersonal, ci ca ceva cu adevărat negativ, evitabil şi profund absurd.

Dacă cultura ar fi ceea ce a văzut în ea modernitatea, atunci omul n-ar fi dat niciodată greş într-un atare mod, ea nu l-ar fi putut scăpa niciodată din ochi şi din rânduielile stabilite în felul cum a făcut-o.

Acelaşi lucru se vede şi din tot mai marele şi mai stăruitorul pericol în devenire care se naşte din cultura însăşi, atât pentru ea, cât şi pentru omul ce o poartă.

Acest pericol provine din diferite surse, dar mai ales din cea care constituie baza oricărei creaţii culturale, şi anume puterea asupra existenţei. Omul modern este de părere că orice creştere de putere înseamnă pur şi simplu „progres", sporire a siguranţei, a folosului, bunăstării, forţei vitale, îndestulării cu valori. în realitate, puterea este ceva ambiguu: poate face şi bine şi rău, poate construi şi poate distruge. Ceea ce puterea devine în fapt depinde de convingerea care o guvernează şi de scopul în care este folosită. La o examinare mai atentă, se poate vedea că, în decursul modernităţii, puterea asupra existenţei, a lucrurilor şi oamenilor, creşte, ce-i drept, într-o măsură tot mai monstruoasă, dar seriozitatea responsabilităţii, claritatea conştiinţei,

forţa de caracter nu ţin pasul deloc cu această creştere[10]. Se poate vedea că omul modern nu este educat pentru o folosire corectă a puterii; ba chiar că lipseşte, în mare măsură, conştiinţa acestei probleme sau că ea se mărgineşte la anumite pericole exterioare, aşa cum au apărut limpede în

[10] Vezi în legătură cu asta, ca şi cu ceea ce urmează scrierea mea *Der unvollständige Mensch und die Macht,* Wurzburg, 1956.

războaie şi cum au fost discutate de publicistică.

Aceasta înseamnă că posibilitatea ca omul să folosească greşit puterea creşte continuu. întrucât nu există încă un etos real şi eficace al folosirii puterii, creşte tot mai mult înclinaţia de a vedea această folosire ca un proces natural, pentru care nu există norme ale libertăţii, ci numai pretinse necesităţi legate de folos şi siguranţă.

Mai mult: evoluţia lasă impresia că puterea s-ar obiectiva; că, în fond, puterea nu mai este deţinută şi folosită câtuşi de puţin de om, ci că ea s-ar dezvolta din logica interogaţiilor ştiinţifice, a problemelor tehnice şi a tensiunilor politice, fiind astfel destinată acţiunii.

Mai mult, asta înseamnă că puterea se demonizează. Cuvântul este tocit prin prea multa lui întrebuinţare în vorbire şi scriere, ca toate cuvintele importante legate de existenţa umană; de aceea, înainte de a-1 folosi, trebuie să luăm aminte la seriozitatea lui. Nu există nici o fiinţă care să fie fără stăpân. în măsura în care fiinţa este natură — cuvânt înţeles în sensul de creaţie ne-personală — ea aparţine lui Dumnezeu, a cărui voinţă se exprimă prin legi după care această natură există. în măsura în care fiinţa apare în sfera libertăţii omului, ea trebuie să aparţină unui om şi acesta răspunde de ea. Dacă asta nu se întâmplă, atunci el

nu devine din nou „natură" — ipoteză delăsătoare, cu care, mai mult sau mai puţin conştient, omul modern se consolează; el nu rămâne pur şi simplu disponibil, oarecum ca rezervă, ci ceva anonim îl ia în stăpânire. Să exprimăm psihologic acest fapt: el este guvernat de inconştient, iar acesta este ceva haotic, în care posibilităţile de distrugere sunt cel puţin la fel de puternice ca şi cele de salvare şi construire. Dar asta nu e totul. Pe acea putere a omului de care el nu răspunde pun stăpânire demonii. Iar prin acest cuvânt nu ne referim la o rechizită a jurnalisticii de moment, ci exact ceea ce are în vedere Revelaţia: fiinţe spirituale pe care Dumnezeu le-a făcut bune, dar care au căzut de la El; care s-au decis pentru rău şi acum sunt hotărâte să-I distrugă creaţia. Aceşti demoni sunt cei care guvernează puterea omului: prin instinctele sale aparent naturale, în realitate însă atât de contradictorii; prin logica sa aparent consecventă, în realitate însă atât de uşor in-fluenţabilă; prin egoismul său, în toată bru-talitatea-i, atât de neajutorat. Dacă privim fără prejudecăţi raţionaliste şi naturaliste cele petrecute în ultimii ani, atunci tipul de comportament şi starea spiritual-sufleteas-că a omului vorbesc destul de clar.

Modernitatea a uitat toate acestea, deoarece credinţa în revoltă a autonomismului a facut-o oarbă. Ea a considerat că omul ar putea pur şi simplu să aibă putere şi să

fie sigur în folosirea ei, prin vreo logică a lucrurilor care ar fi trebuit să prezinte în sfera libertăţii sale la fel de multă încredere ca şi în aceea a naturii. Nu este însă aşa. De îndată ce o energie, un material, o structură, oricare ar fi, ajunge în sfera omului, capătă acolo un alt caracter. Nu mai este pur şi simplu natură, ci devine un element al

mediului uman. Are parte de libertatea, dar şi de lipsa de apărare a omului, iar prin aceasta devine el însuşi ambiguu, purtător al unor posibilităţi de tip atât pozitiv, cât şi negativ.
Una şi aceeaşi substanţă chimică în organism este altceva decât în mineral, pentru că organismul o primeşte într-o structură şi o formă funcţională nouă. Nu s-ar gândi ştiinţific, ci primitiv, dacă s-ar spune că acidul este acid. Abstract luat, aşa este, concret însă, nu, căci definiţiei concrete a acidului îi aparţine contextul în care se află. în corpul animalului, un organ este altceva decât în corpul omului, căci aici el ajunge printre formele de viaţă ale spiritului, ale afectelor, ale experienţelor sale raţionale şi etice şi capătă noi posibilităţi de realizare, ca şi de distrugere; nu este nevoie decât să comparăm ce i se pune în seamă „inimii" la un om cu ceea ce i se pune în seamă la un animal. A nu se vedea asta ar fi un primitivism materialist. Acelaşi primitivism revine în optimismul modern, care crede că „cultura" ar fi ceva asigurat în sine.
96
în fapt, ea înseamnă că realităţile naturale pătrund în sfera libertăţii şi dobândesc acolo o potenţialitate de un tip nou. Prin ele sunt puse în libertate posibilităţi de acţiune cu totul noi, dar tocmai prin aceasta ele sunt totodată periclitate şi provoacă dezastru dacă nu sunt aduse de om într-o ordine cerută, şi anume cea moral-personală. Altfel s-ar fi putut întâmpla oare, în mijlocul culturii europene, lucrurile care s-au întâmplat în ultimele decenii? Toată această grozăvie nu a căzut totuşi din cer — să spunem, mai bine, că s-a ridicat din iad! Tot acest sistem al dezonorării şi distrugerii nu a fost totuşi născocit, după ce mai înainte toate erau în ordine. Monstruozităţile unei asemenea conştiinţe nu trec totuşi numai în contul unor inşi degeneraţi, sau al unor mici grupuri, ci provin din tulburări şi intoxicări care sunt la lucru de mult. Ceea ce înseamnă normă morală, responsabilitate, trezie a conştiinţei nu dispare într-un atare mod dintr-o viaţă în ansamblul ei dacă nu fusese devalorizat deja de mult. Aceasta n-ar fi putut însă să se întâmple dacă cultura ar fi fost ceea ce modernitatea vede în ea.
Ea face ca şi cum materia universală, de îndată ce ajunge în sfera libertăţii, ar rămâne sigură ca în aceea a naturii. Ca şi cum s-ar naşte o natură de al doilea grad, în care, chiar dacă într-un mod mai complicat şi mai labil, s-ar putea încre-
97
de totuşi la fel ca în cea dintâi. Prin aceasta ia naştere o delăsare, ba chiar o lipsă de conştiinţă în întrebuinţarea fiinţării, care celui ce o priveşte îi apare tot mai de neînţeles cu cât cercetează mai îndeaproape mersul fenomenului cultural. Iar de aici apare un pericol ce devine din ce în ce mai mare, materialiceşte ca şi spiritualiceşte, pentru om ca şi pentru opera sa, pentru individ ca şi pentru colectivitate.
Recunoaşterea acestui fapt îşi face drum treptat — dacă o face îndeajuns de repede pentru a împiedica un dezastru care, dincolo de un război, priveşte întregul Pământ, asta este o altă chestiune. în orice caz, superstiţia burgheză legată de încrederea lăuntrică în progres este zdruncinată. Mulţi presimt că „cultura" este altceva decât a crezut modernitatea: nu o frumoasă siguranţă, ci o aventură pe viaţă şi pe moarte, despre care nimeni nu ştie cum va ieşi.
Am vorbit de un „om ne-uman"şi de o „natură ne-naturală": acum ar fi de găsit un cuvânt care să exprime caracterul viitoarei imagini a operei omeneşti. Mărturisesc că nu-1 pot găsi. Celelalte două denumiri sunt deja ele însele echivoce. în conceptul de „uman" se află deja acela al omenescului, astfel încât denumirea aleasă (ne-uman)

înseamnă literal „ne-ome-nesc". Şi totuşi aici este vorba despre om! Poate că ar trebui spus chiar că este vor-

ba de o dare în vileag a ceea ce înseamnă „om". De o ultimă hotărâre prin care esenţa lui se defineşte: această esenţă căreia îi este dat să-şi primească totdeauna determinaţiile definitive nu prin „natură", ci prin hotărâri. Tot aşa, ceea ce ştiinţa descoperă ca esenţă a lucrurilor este, de asemenea, tocmai natura, astfel încât şi aici denumirea aleasă pare a se anula în ea însăşi.
Aşadar, nu pot decât să sper că cititorul va înţelege cele două cuvinte aşa cum au fost gândite, adică pornind de la istorie. „Umanul", ca acea formă aparte a omenescului care a fost determinată din Antichitate până târziu în modernitate; iar „naturalul", ca acea imagine a realităţii exterioare pe care acest om o vedea în jurul său şi de care era legat.
Pentru cultura viitoare nu cunosc, de fapt, nici o denumire, căci a vorbi de o cultură ne-culturală ar fi, ce-i drept, corect în sensul avut în vedere aici, dar prea vag pentru ca termenul să poată fi folosit.
în orice caz, omul ne-uman, natura ne-naturală şi presimţita formă a viitoarei opere omeneşti sunt legate între ele.
Această imagine a operei omeneşti este profund diferită de cea anterioară. îi lipseşte tocmai ceea ce însemna „cultură" în vechiul sens: ceea ce era calm-roditor, înfloritor, binefăcător; ea este incomparabil mai aspră şi mai încordată. îi lipseş-

te organicul în sensul creşterii ca şi al proporţiei; este voită şi impusă. Ceea ce se iveşte din ea nu este spaţiul locuirii şi înfloririi sigure; mult mai degrabă se recomandă noţiuni ca loc de muncă şi tabără de război.
Viitoarea operă omenească — trebuie să revenim încă o dată la asta — prezintă în primul rând o trăsătură esenţială: aceea a pericolului. Cea mai simplă motivaţie pentru necesitatea şi sensul culturii constă în aceea că ea procură siguranţă, în ea se exprimă în primul rând experienţa omului anterior, care se vedea înconjurat de o natură neînţeleasă şi de nestăpânit. Pentru el, cultura însemna tot ce reprima natura năvalnică şi făcea viaţa posibilă. Treptat, siguranţa a crescut. Natura şi-a pierdut caracterul de a fi ceva străin şi periculos şi a devenit bogăţie inepuizabilă de bunuri în toate domeniile, acea forţă de reînnoire mereu activă şi acea pură spontaneitate pe care a văzut-o în ea modernitatea. Pe urmă raportul s-a răsturnat din nou: în cursul istoriei omul a ajuns iarăşi într-un spaţiu al pericolului; însă acest nou pericol s-a ivit tocmai din acele strădanii şi plăsmuiri care biruiseră primul pericol, şi anume din cultura însăşi.
Pericolul nu provine din diferitele greutăţi cu care ştiinţa şi tehnica nu au scos-o la capăt, ci se naşte din ceea ce constituie componenta oricărei fapte omeneşti, inclusiv a celei spirituale, anume puterea. A avea putere înseamnă a fi stăpân peste ceea ce este dat. Această putere face ca influenţele nemijlocite ale fiinţei în cauză, prin care ea se orientează împotriva vieţii noastre, să fie anulate, respectiv să fie incluse în cerinţele acestei vieţi. E ceea ce s-a întâmplat în mod hotărât; omul avea în mână, în mare măsură, acţiunile nemijlocite ale naturii. Dar nu şi pe cea mijlocită: aceea a lui „a avea în mână" însuşi. El are putere asupra lucrurilor, dar nu — să o spunem mai încrezători —, nu încă putere asupra puterii sale.
Omul este liber şi îşi poate folosi puterea cum vrea. Dar tocmai în aceasta constă

posibilitatea de a o folosi greşit; greşit în sensul de rău, ca şi de distrugere. Ce garantează oare folosirea corectă? Nimic. Nu există nici o garanţie că libertatea decide corect. Ce poate exista este numai o probabilitate, iar ea constă în aceea că bunăvoinţa devine convingere, atitudine, caracter. Dar verificarea fără prejudecăţi trebuie — am observat-o deja — să constate că o educare a caracterului care să facă probabilă o folosire corectă a puterii lipseşte. Omul modern nu este pregătit pentru o creştere uriaşă a puterii sale. Nu există încă o etică bine gândită şi eficient conturată a folosirii puterii; încă şi mai puţin o educaţie pentru ea, nici a elitei, nici a colectivităţii.
100
101
Prin toate acestea, pericolul constitutiv care zace în libertate a luat o formă urgentă. Ştiinţa şi tehnica au pus la dispoziţie asemenea energii ale naturii, ca şi ale omului însuşi, încât s-ar putea produce distrugeri de o amploare de-a dreptul incalculabilă, atât acute cât şi cronice. Se poate spune, cu cea mai mare îndreptăţire, că de acum înainte începe o nouă epocă a istoriei. De acum înainte şi pentru totdeauna omul va trăi la marginea unui pericol crescând, tot mai viu, privind întreaga sa existenţă.
Dacă mai adăugăm apoi ideea adormitoare, mai sus descrisă, a unei culturi asigurată în sine şi procurând siguranţă, atunci vedem cât de puţin pregătită este omenirea actuală să admnistreze moştenirea câştigului de putere de până acum. în orice clipă situaţia poate da peste cap omenirea. Şi nu numai elementele ei slabe, nu, ci şi cele active, cuceritorii, organizatorii, conducătorii. Cel dintâi exemplu teribil l-am trăit în cele două decenii trecute. Lucrurile nu arată însă că ar fi fost înţelese cu adevărat şi de către suficient de mulţi oameni. Mereu şi mereu avem impresia că mijlocul cu care problemele ce se ridică în valuri sunt stăpânite este totuşi, până la urmă, puterea. Asta ar însemna însă că folosirea greşită a puterii devine o regulă.
Problema centrală în jurul căreia se învârte viitoarea muncă culturală şi de care
102
va depinde totul, nu numai bunăstarea sau lipsa, ci şi viaţa sau pieirea, este puterea. Nu sporirea ei, care se petrece de la sine, ci îmblânzirea ei, buna ei folosire.
Sălbăticia, în forma ei primă, este biruită: natura nemijlocită se supune. Dar ea revine în cadrul culturii înseşi, iar elementul ei este tocmai ceea ce a biruit sălbăticia primă: puterea însăşi.
în această a doua sălbăticie s-au deschis din nou toate abisurile epocii primitive. Toată creşterea luxuriantă şi înăbuşitoare a pădurilor dă năvală din nou. Toţi monştrii pustiurilor, toate spaimele întunecimii există iarăşi. Omul se află iarăşi în faţa haosului; iar acest lucru este cu atât mai înfricoşător cu cât cei mai mulţi nici nu îl văd, pentru că peste tot vorbesc oameni educaţi ştiinţific, peste tot merg maşini şi funcţionează autorităţi.
Poate că, prin cele spuse, a devenit mai limpede de ce am stat în cumpănă dacă nu cumva s-ar cuveni să folosim denumirea de „cultură ne-culturală". Dacă ceea ce a produs şi locuit omul secolelor trecute era cultură, atunci lucrul cu care avem de-a face astăzi este într-adevăr altceva. Spaţiul existenţial în care omul există este altul; altfel este caracterul lui şi altfel ceea ce depinde de el.
Virtutea de bază va fi, înainte de toate, seriozitatea care vrea adevărul. Poate că în obiectivitatea ce poate fi simţită în
103

multe lucruri ar trebui să vedem o pregătire a ei. Această seriozitate vrea să ştie despre ce este vorba cu adevărat în toată vorbăria despre progres şi despre accesul la natură, asumându-şi responsabilitatea pe care i-o impune noua situaţie.
A doua virtute va fi curajul. Un curaj nepatetic, spiritual, personal, care se opune haosului ameninţător. El trebuie să fie mai pur şi mai puternic decât acela în faţa bombelor atomice şi a armelor bacteriologice, căci acest curaj are de învins duşmanul universal, haosul ce apare în opera omenească însăşi — şi, ca orice curaj cu adevărat mare, îi are pe cei mulţi împotriva sa, publicul, neadevărul condensat în lozinci şi organizaţii.
Şi mai trebuie adăugat un al treilea element: asceza.
Pentru modernitate, asceza a fost ceva în faţa căruia întreaga ei simţire dădea speriată înapoi; o chintesenţă a tuturor celor de care ea voia să se desprindă. Dar tocmai prin aceasta ea este adormită lăuntric, căzută pradă ei înseşi. Omul trebuie să înveţe să devină stăpân pe sine însuşi prin biruinţă şi renunţare, iar prin aceasta şi stăpân pe propria-i putere. Libertatea astfel cucerită va îndrepta seriozitatea spre hotărârile adevărate, în timp ce noi am văzut astăzi o gravitate curat metafizică întoarsă în ridicol. Ea va face din simpla îndrăzneală un curaj adevărat şi va demasca pseudo-eroismele în

care omul actual, fermecat de pseudo-ab-soluturi, se lasă jertfit.
Din toate acestea trebuie să se ivească până la urmă o artă spirituală a guvernării, în care puterea este exercitată asupra puterii. Ea distinge dreptatea de nedreptate, ţelul de mijloc. Ea găseşte măsura şi creează, în strădaniile muncii şi ale luptei, un spaţiu pentru om, ca el să poată trăi în demnitate şi bucurie. Abia aceasta va fi adevărata putere.
Am putut deja arăta limpede că aici nu urmează a fi propovăduit nici un pesimism. Mai bine zis, nici un fals pesimism, căci există şi unul adevărat, iar fără el nu se naşte nimic măreţ. El este tăria amară care face ca inima curajoasă şi spiritul capabil de creaţie să fie apte pentru o operă durabilă.
Desigur, acest pesimism ar trebui înlocuit — şi ar urma să fie îndreptat spre hotărârea unică şi adevărată care zace în spatele multor hotărâri separate, aşa cum se impun pretutindeni. Posibilităţile acestei hotărâri sună astfel: pieirea într-o distrugere interioară, ca şi exterioară, sau o nouă configuraţie a lumii ca spaţiu pentru o omenire conştientă de rostul ei şi capabilă de viitor.
în chestiunea privind esenţa şi caracterul acestei configuraţii a lumii nu se poate stărui aici. Dacă am pune în legătură unele cu altele începuturile ce se prezin-

tă în multe locuri; dacă am cerceta particularitatea formelor şi ordinilor în devenire şi ne-am strădui să înţelegem motivele şi atitudinile care acţionează, am avea, desigur, multe de spus. Dar asta ar însemna să depăşim cadrul acestei mici scrieri, astfel că trebuie să amânăm acest lucru pentru altă dată.

Din cele prezentate se deschide şi posibilitatea de a spune câte ceva despre religiozitatea epocii viitoare, cu toată reţinerea pe care situaţia o impune unui asemenea discurs.
Să mai aruncăm o privire înapoi.

în Evul Mediu, viaţa era plămădită religios în toate stratificările şi ramificaţiile sale. Credinţa creştină constituia adevărul general acceptat. Legislaţia, ordinea socială, etosul public şi privat, gândirea filozofică, munca artistică, ideile în mişcarea lor istorică — toate acestea aveau, într-un sens oarecare, un caracter creş-tin-bisericesc. Cu asta nu am spus încă nimic despre valoarea umană şi culturală a respectivei personalităţi sau realizări; dar chiar modul în care se petrecea o nedreptate era supus încă unui criteriu creştin. Biserica era strâns unită cu statul; şi chiar şi atunci când împăratul şi Papa, principele şi episcopul
106
erau pe picior de război, când se acuzau reciproc şi aveau reputaţie proastă, Biserica, ea ca atare, nu era pusă în discuţie[11].
în cursul modernităţii, întreaga situaţie suferă o schimbare profundă.
[11] A distinge acest lucru este altceva: Credinţa creştină înseamnă legătura personală cu Dumnezeul ce se dezvăluie, iar gradul împlinirii credinţei este determinat de claritatea şi fidelitatea ei. O altă problemă este însă dacă omul respectiv este capabil să trăiască de fapt realitatea religioasă, cât de viu simte el relaţia cu divinul şi cât de nemijlocit acţionează ea în viaţa lui. în Evul Mediu, această capacitate de reacţie era foarte mare. Experienţa religioasă era dezvoltată puternic, profund şi subtil. Toate lucrurile şi relaţiile vieţii erau saturate de valenţa religioasă. Poezia şi arta, formele sociale şi economice, obiceiurile, tradiţia orală şi legenda arată că, chiar lăsând la o parte respectivele conţinuturi, întreaga existenţă purta un caracter religios. Astfel, Evul Mediu se afla într-o strânsă continuitate cu Antichitatea, ba chiar cu începuturile istoriei, vitalitatea revărsată prin migraţie de tinerele popoare nordice fiind activă în el. Această înzestrare religioasă înseamnă întâi de toate altceva decât pietatea creştină; la fel cum ceea ce este perceput prin ea în lucruri şi întâmplări este altceva decât conţinutul Revelaţiei. Dar între cele două sfere ale experienţei există o legătură. Religiozitatea naturală este limpezită prin Revelaţie şi preluată în contextul său semantic. La rândul ei, ea aduce credinţei creştine energii elementare şi o materie a lumii şi vieţii prin care conţinuturile Revelaţiei sunt legate de realitatea pământească.
107
Adevărul Revelaţiei creştine este tot mai adânc pus în discuţie; valabilitatea ei în ceea ce priveşte făurirea şi ducerea vieţii este tot mai hotărât contestată. Pe deasupra, atitudinea culturală intră într-un conflict tot mai ascuţit cu Biserica. Noua pretenţie, că diversele domenii ale vieţii şi creaţiei: politica, economia, ordinea socială, ştiinţa, arta, filozofia, educaţia etc. ar trebui să se dezvolte doar pe baza criteriilor lor imanente apare tot mai mult ca o pretenţie de la sine înţeleasă. Astfel se cristalizează o formă de viaţă ne-creştină, adesea anticreştină. Ea se impune atât de consecvent încât apare pur şi simplu ca reprezentând normalul, iar cerinţa cum că viaţa trebuie determinată de Revelaţie capătă caracterul unui abuz bisericesc. Până şi credinciosul acceptă în mare măsură această situaţie, gândindu-se că lucrurile religioase sunt o chestiune aparte, iar cele lumeşti la fel; fiecare domeniu ar trebui să se alcătuiască pornind de la propria esenţă şi ar trebui să se lase în seama insului cât de mult doreşte să trăiască în cele două.
Urmarea este că ia naştere, pe de o parte, o existenţă autonomă a lumii, desprinsă de influenţele creştine directe, pe de alta, o creştinătate care imită într-un mod aparte această „autonomie". Aşa cum prinde formă o ştiinţă pur ştiinţifică, o economie pur economică, o politică pur
108
politică, tot aşa prinde formă şi o religiozitate pur religioasă. Aceasta îşi pierde tot mai mult legătura nemijlocită cu viaţa concretă, devine tot mai săracă în conţinut lumesc, se mărgineşte tot mai mult la doctrina şi practica pur religioasă şi, pentru mulţi, nu mai

are decât semnificaţia de a oferi o consacrare religioasă anumitor puncte culminante ale existenţei, precum naşterea, căsătoria şi moartea[12].

[12] De regulă, aceasta este situaţia la care ne gândim atunci când se vorbeşte de o situaţie religioasă a modernităţii. Dar ei i se potriveşte şi altceva, şi anume scăderea acelei receptivităţi religioase nemijlocite despre care a fost vorba.

Natura este pătrunsă tot mai mult experimental şi raţional; politica este înţeleasă ca un simplu joc al puterilor şi intereselor; economia este derivată din logica utilităţii şi a bunăstării; tehnica este mânuită ca o mare aparatură care stă la dispoziţia oricărui scop; arta este privită ca o plăsmuire conform unor puncte de vedere estetice, iar pedagogia ca o formare a acelui om care este în stare să fie purtătorul acestui stat şi acestei culturi. în măsura în care asta se întâmplă, receptivitatea religioasă scade. Prin aceasta, o spunem încă o dată, nu înţelegem Revelaţia creştină şi ducerea unei vieţi determinate de ea, ci reacţia la conţinutul religios al lucrurilor, faptul a fi cuprins de revărsarea de taină a lumii, aşa cum se află ea la toate popoarele şi în toate timpurile.

Aceasta înseamnă însă: omul modern nu numai ca îşi pierde în mare măsură credinţa în Revelaţia creştină, dar cunoaşte şi o slăbire a organului său religios natural, astfel încât vede tot mai mult lumea ca pe o realitate profană. Or, acest lucru are consecinţe cu bătaie lungă.

109

Am văzut că o dată cu începutul modernităţii s-a elaborat o cultură ne-creş-tină. Negaţia s-a îndreptat multă vreme doar spre conţinutul Revelaţiei, nu spre valorile etice, fie individuale, fie sociale,

Astfel, de pildă, ansamblul de evenimente din care consta viaţa nu mai apare nici ca Providenţa despre care a vorbit Isus, dar nici măcar ca acea taină a destinului pe care a trăit-o Antichitatea, ci ca o simplă urmare a unor cauze şi efecte empirice care pot fi pătrunse şi dirijate. Acest lucru se poate exprima în multe chipuri; unul singur garantează pentru toţi, şi anume sistemul modern al asigurărilor. Dacă îl privim în acea ultimă formă pe care a cunoscut-o deja în mai multe ţări, el ne apare de-a dreptul ca înlăturarea oricărui fundal religios. Toate eventualităţile vieţii sunt „prevăzute" şi calculate ca frecvenţă şi importanţă şi sunt făcute inofensive.

Evenimentele hotărâtoare ale vieţii omeneşti: conceperea, naşterea, boala şi moartea îşi pierd caracterul tainic. Ele devin fenomene biologico-so-ciale, de care are grijă o ştiinţă şi o tehnică me-dicală ce devine tot mai sigură pe sine. Dar, câtă vreme ele reprezintă fapte care nu pot fi stăpânite, ele sunt „anesteziate", transformate în ceva fără importanţă, lucru la limita căruia, şi nu numai la limita câmpului cultural, apare tehnica complementară menită biruirii raţionale a bolii şi morţii, şi anume înlăturarea acelei vieţi care vieţii înseşi nu-i mai apare drept vrednică de trăit, sau care statului nu-i mai apare drept corespunzătoare scopurilor sale.

Accentul religios, care mai înainte cădea pe stat, caracterul de suveranitate, care izvora dintr-o con-sacrare divină oarecum intenţionată, dispare. Statul modern îşi trage toată puterea de la popor. O vreme s-a încercat să i se dea poporului însuşi

110

care s-au dezvoltat sub influenţa ei. Dimpotrivă, cultura modernă afirmă că se spri-jină tocmai pe aceste valori. După părerea acesteia, o părere în mare măsură acceptată de concepţia istorică, valori pre-

un caracter de suveranitate — vezi viziunile romantismului, ale naţionalismului şi ale democraţiei timpurii. Ideea se goleşte însă curând de conţinut şi înseamnă doar că „poporul", vreau să spun cei mulţi care aparţin statului, constituie, într-o formă oarecare de manifestare a voinţei, instanţa ultimă pentru mersul măsurilor acestuia, câtă vreme, în realitate, nu o grupă specială cu putere de acţiune este aceea care conduce.

Astfel, ar mai fi încă multe de spus. Pretutindeni se constituie moduri de a exista care derivă numai din empiric. De aici se ridică însă întrebarea dacă o viaţă astfel construită este posibilă pe termen lung. Are ea oare conţinutul de idei de care are nevoie pentru a putea rămâne o viaţă de om? Mai mult, poate ea oare să împlinească fie şi numai scopurile care sunt totdeauna de împlinit?

Oare rânduielile nu-şi pierd puterea dacă sunt luate numai în existenţa lor empirică? Statul are nevoie, de pildă, de jurământ. Este forma cea mai îndatoritoare în care omul face o declaraţie sau se obligă la o faptă. Asta se întâmplă când cel ce jură îşi raportează declaraţia în mod expres şi solemn la Dumnezeu.

Dacă însă — şi spre asta merge totuşi tendinţa modernă —jurământul nu mai conţine această raportare la Dumnezeu? Atunci el este numai declaraţia celui ce jură că ia la cunoştinţă faptul ca va fi pedepsit cu închisoarea dacă nu spune adevărul — o formulă care nu mai are decât puţin sens şi, desigur, nici un efect.
Orice lucru existent este mai mult decât el însuşi. Orice întâmplare înseamnă mai mult decât
111
cum cea a personalităţii, a libertăţii individuale, a responsabilităţii şi demnităţii, a respectului reciproc şi a disponibilităţii de a ajutora sunt posibilităţi sădite în om, care au fost descoperite şi dezvoltate de modernitate. Desigur, formaţia omului din perioada creştină timpurie a favorizat o încolţire a lor, la fel cum grija pentru viaţa lăuntrică şi pentru activitatea de binefacere din Evul Mediu le-a dezvoltat în continuare. Pe urmă însă în conştiinţă a apărut autonomia personală şi ea a devenit o realizare naturală, independentă de creştinism. Această părere găseşte o expresie multiplă, iar una deosebit de reprezentativă se întâlneş-
arida ei împlinire. Totul este legat de ceva care se află deasupra sa sau în spatele său. Abia plecând de acolo devine ceva deplin. Dacă asta dispare, atunci lucrurile şi rânduielile se golesc de sens. Ele îşi pierd puterea de a semnifica, nu mai conving. Legea statului este mai mult decât o simplă urzeală de reguli ale comportamentului încuviinţat public; în spatele lui stă ceva impalpabil care, dacă legea este încălcată, iese în relief în conştiinţă. Ordinea socială este mai mult decât o garanţie pentru convieţuirea fără fricţiuni; în spatele ei stă ceva care, într-un sens, face din violarea ei o crimă. Acest element religios face ca diferitele tipuri de comportament, necesare existenţei umane, să se poată realiza şi fără presiune din exterior, „de la sine"; face ca diferitele sale elemente să rămână legate unul de celelalte şi să alcătuiască o unitate. Simpla lume lumească nu există; în măsura în care unei voinţe încăpăţânate îi reuşeşte
112
te în drepturile omului afirmate de Revoluţia Franceză.
în realitate, aceste valori şi atitudini sunt legate de Revelaţie. Revelaţia se află într-o relaţie aparte cu nemijlocit-ome-nescul. Revelaţia provine din libertatea harică a lui Dumnezeu, dar atrage omenescul în contextul ei şi astfel ia naştere ordinea creştină a vieţii. Prin aceasta, în om sunt eliberate energii care în sine sunt „naturale", dar care nu s-ar dezvolta în afara acestui context. în conştiinţă pătrund valori care, în sine, sunt evidente, dar care nu devin vizibile decât sub acea boltă. Părerea că aceste valori şi atitudini aparţin pur şi simplu naturii umane evoluate uită deci adevărata stare de fapt; ba chiar ea duce — trebuie
să fabrice aşa ceva, lucrul nu funcţionează. Este un artefact fără putere de a semnifica. Raţiunea vieţii, care zace dedesubtul raţiunii raţionaliste, nu este convinsă de el. Inima nu mai are sentimentul că o asemenea lume „merită".
Fără elementul religios, viaţa devine ca un motor care nu mai are benzină. El se gripează. în fiece clipă arde ceva. Peste tot se blochează părţi care ar trebui să pătrundă exact una în alta. Centrul şi legătura se pierd. Existenţa se dezorganizează — şi atunci intervine acel scurt-circuit care de treizeci de ani încoace are loc în tot mai mare măsură: se exercită puterea. Prin ea, neajutora-rea caută o ieşire. Dacă oamenii nu se mai simt legaţi dinlăuntru, ei sunt organizaţi din afară; iar astfel organizarea lucrează, statul îşi ascunde constrângerea îndărătul ei. Dar oare se poate trăi prin constrângere pe termen lung?
113
să o spunem fără înconjur — la o lipsă de onestitate care ţine şi ea, pentru observatorul atent, de imaginea modernităţii.
Personalitatea este esenţială pentru om; dar ea îi devine clară privirii şi poate fi confirmată de voinţa morală abia dacă, prin Revelaţie, relaţia cu Dumnezeul cel viu se face accesibilă în filiaţia divină şi în Providenţă. Dacă acest lucru nu se întâmplă, atunci există, poate, o conştiinţă a individului reuşit, ales, creator, dar nu a persoanei,

care este menirea oricărui om, dincolo de orice calităţi psihologice sau culturale. Astfel, cunoaşterea persoanei rămâne legată de credinţa creştină. Afirmarea ei şi grija pentru ea supravieţuiesc, poate, o vreme, stingerii acestei credinţe, dar se pierd treptat. Ceva asemănător se poate spune despre valorile prin intermediul cărora se desfăşoară conştiinţa persoanei. Aşa, de pildă, despre acel respect profund care nu se îndreaptă spre înzestrarea deosebită sau spre poziţia socială, ci spre faptul de a fi persoană ca atare: spre unicitatea ei calitativă, spre însuşirea de a fi de nereprezentat şi de neînlocuit, însuşire existentă în fiece om, oricum ar fi făcut şi măsurat omul... Sau despre acea libertate care nu înseamnă posibilitatea de a evolua şi de a se desfăşura şi care, de aceea, este rezervată celui privilegiat existenţial sau social, ci capacitatea fiecărui om de
114
a se decide, iar prin aceasta de a-şi poseda propria faptă şi de a se poseda în fapt pe sine însuşi... Sau despre acea iubire faţă de alt om care nu înseamnă milă, disponibilitate pentru ajutorare, obligaţie socială sau orice altceva, ci capacitatea de a-l afirma în celălalt pe „tu" şi astfel de a fi „eu". Toate acestea rămân însă treze numai atâta vreme cât cunoaşterea persoanei rămâne vie. De îndată însă ce aceasta păleşte o dată cu credinţa în relaţia creştină cu Dumnezeu, dispar şi acele valori şi atitudini. Faptul că această legătură nu a fost recunoscută, că modernitatea a revendicat pentru sine personalitatea şi lumea personală a valorilor, dar a înlăturat garantul acestora, Revelaţia creştină, a dat naştere acelei neonestităţi lăuntrice despre care a fost vorba mai sus. Relaţia s-a şi dezvăluit treptat. Clasicismul german a fost susţinut de valori şi atitudini care pluteau deja în aer. Nobila lui omenie este frumoasă, dar lipsită de rădăcina ultimă a adevărului, căci el respinge Revelaţia, din a cărei influenţă el trăieşte peste tot. Astfel, şi atitudinea lui umană începe să pălească deja în următoarea generaţie, şi nu pentru că aceasta s-ar afla mai puţin la înălţime, ci pentru că, în faţa pozitivismului biruitor, cultura personalităţii, ruptă de propriile-i rădăcini, s-a dovedit neputincioasă.
115
Procesul a continuat mai departe; iar dacă, apoi, s-a născut brusc imaginea despre lume a ultimelor două decenii, care contrazice atât de abrupt orice tradiţie culturală modernă, atunci atât bruscheţea cât şi contradicţia erau doar aparente: în realitate, s-a făcut cunoscut un vid care existase de mult. Adevărata personalitate, împreună cu lumea ei de valori şi atitudini, dispăruse din conştiinţă o dată cu refuzul Revelaţiei. Epoca viitoare va aduce, în aceste chestiuni, o teribilă, dar salutară claritate. Nici un creştin nu se poate bucura dacă îşi face apariţia ne-creştinescul radical. Căci Revelaţia nu este o experienţă subiectivă, ci adevărul pur şi simplu, vestit de Acela care a făcut lumea; şi acel ceas al istoriei care exclude posibilitatea influenţei acestui adevăr este ameninţat în adâncul său. Dar este bine ca acea ne-onestitate să fie dezvăluită. Atunci se va vedea cum arată în realitate lucrurile dacă omul s-a rupt de Revelaţie şi uzufructele ei încetează.

Dar rămâne încă de răspuns la întrebarea de ce fel va fi religiozitatea epocii viitoare. Nu conţinutul ei evident, care este veşnic; ci forma ei de realizare istorică, structura sa umană. Aici ar fi de spus şi de presupus mai multe lucruri. Trebuie însă să ne mărginim la câteva.

Important va fi, în primul rând, ceea ce am indicat mai la urmă: neta apariţie a

116
existenţei ne-creştine. Cu cât mai hotărât îşi înfăptuieşte ne-credinciosul refuzul său faţă de Revelaţie, cu atât mai limpede devine ceea ce este creştinesc. Ne-credinciosul trebuie să iasă din ceaţa secularizării. El trebuie să abandoneze sistemul uzufructuar care neagă Revelaţia, dar care şi-a însuşit valorile şi energiile dezvoltate de ea. El trebuie să împlinească cinstit existenţa fără Christos şi fără Dumnezeul revelat prin El şi să afle ce înseamnă asta. Deja Nietzsche a avertizat că ne-creş-tinul modern nu a cunoscut încă ce înseamnă cu adevărat să fii aşa ceva. Deceniile trecute ne-au dat o idee despre asta şi ele erau abia la început.
Se va dezvolta un nou păgânism, dar de alt fel decât primul. Dar şi aici există o neclaritate, care, între altele, se vede în raport cu Antichitatea. Ne-creştinul actual este adesea de părere că ar putea înlătura cu totul creştinismul şi ar putea căuta un nou drum religios plecând de la Antichitate. Dar el se înşală. Istoria nu poate fi dată înapoi. Ca formă de existenţă, Antichitatea s-a dus definitiv. Dacă omul actual devine păgân, devine într-un cu totul alt sens decât omul de dinaintea lui Christos. Atitudinea religioasă a aceluia avea, în ciuda măreţiei vieţii şi operei sale, ceva tineresc-naiv. El se afla încă în faţa acelei hotărâri care se împlineşte în Christos. Prin aceasta — oricât va fi lipsind ea — omul păşeşte în-
117
tr-un alt câmp existenţial; Soren Kierke-gaard a lămurit asta o dată pentru totdeauna. Existenţa omului dobândeşte o gravitate pe care Antichitatea nu a cunoscut-o, pentru că nu putea s-o cunoască. Ea nu provine dintr-o maturitate proprie omului, ci dintr-o chemare pe care persoana o cunoaşte, prin Christos, de la Dumnezeu: ea deschide ochii şi acum este trează, fie că vrea sau nu. Ea provine din împlinirea împreună, vreme de secole, a existenţei întru Christos, din trăirea împreună a acelei claritäţi cu care El „a ştiut ce se află în om" şi din acel curaj supraomenesc cu care El a biruit viaţa. De aici ciudata impresie de imaturitate care atât de des te cuprinde în faţa unei religiozităţi antice anticreştine.
Despre reînnoirea mithos-ului nordic este valabil acelaşi lucru. Câtă vreme, precum în naţional-socialism, această reînnoire nu a fost decât o camuflare a unor ţeluri legate numai de putere, ea este la fel de neesenţială ca şi aceea a mithos-ului antic. Păgânismul nordic se afla şi el în faţa acelei hotărâri care-1 silea să treacă de la trăirea ascunsă şi totodată fermecată a existenţei nemijlocite, cu ritmurile şi imaginile sale, la seriozitatea persoanei, oricât ar fi lipsit hotărârea.
Din nou, acelaşi lucru este de spus despre toate încercările de a produce un nou mit prin secularizarea ideilor şi atitudinilor creştine, aşa cum se întâmplă, de pil-
118
dă, în poezia ultimului Rilke[13]. însă ceea ce este primordial în ea, anume voinţa de a înlătura trascendenţa Revelaţiei şi de a întemeia existenţa doar pe Pământ, îşi arată neputinţa în incapacitatea de a se instala în lucrul nou Mt. încercările pe care le fac, în această direcţie, *Sonetele către Orfeu* de pildă, sunt mişcătoare şi, pe lângă exigenţa *Elegiilor,* uimitor de neajutorate.
în sfârşit, cât priveşte concepţii precum acelea ale existenţialismului francez, în ele negarea sensului existenţei este atât de puternică încât ne întrebăm dacă ele nu constituie cumva un tip nespus de disperat de romantism, care a devenit posibil datorită şocurilor din ultimele decenii.

încercarea de a pune existenţa nu numai în contradicţie cu Revelaţia creştină, ci de a o aşeza pe o bază lumească proprie, cu adevărat independentă de Revelaţie, ar trebui să aibă un cu totul alt realism. Rămâne de văzut cât de departe o va duce Răsăritul şi ce se va alege astfel de om.

Credinţa creştină însăşi va trebui să dobândească însă o nouă cutezanţă. Şi ea trebuie să părăsească secularizările, similitudinile, jumătăţile de măsură şi amestecurile. Iar în această privinţă, mi

[13] Vezi despre aceasta cartea mea *Rainer Măria Rilkes Deutung des Dasein,* Miinchen, 1953.

se pare că ne este îngăduit să fim foarte încrezători.

Creştinului i-a venit totdeauna deosebit de greu să se împace cu modernitatea. Astfel se ridică o problemă care ar avea nevoie de o examinare mai atentă. Nu credem că Evul Mediu a fost, ca epocă istorică, pur şi simplu creştin, iar modernitatea, în schimb, a fost necreştină. Atunci ar fi vorba de acel romantism care a provocat deja atâta confuzie. Evul Mediu a fost susţinut de o structură a gândirii, a simţirii şi a acţiunii care, întâi de toate, faţă de hotărârea legată de credinţă — dacă se poate spune aşa — a fost ca atare neutră. Pentru modernitate este valabil acelaşi lucru. în ea, omul occidental apare în atitudinea de autonomie individuală, fapt prin care nu s-a spus încă nimic despre folosinţa mo-ral-religioasă pe care a dat-o acestei autonomii. A fi creştin se *bazează* pe o luare de poziţie faţă de Revelaţie, cea care se poate înfăptui în acea perioadă a evoluţiei istorice. în raport cu ea, Revelaţia oricărei epoci este la fel de apropiată şi la fel de depărtată. Astfel, au existat şi în Evul Mediu necredincioşi de toate gradele în ce priveşte hotărârea, tot aşa cum în modernitate a existat o evlavie creştină pe deplin valabilă. Aceasta avea însă un alt caracter decât aceea a Evului Mediu. Creştinului modern i-a fost dat să-şi dezvolte credinţa pe baza premiselor is-

torice ale autonomiei individuale, iar el a făcut asta adeseori într-un mod ce era întru totul pe potriva celui medieval. Dar astfel el a întâmpinat piedici care făceau să-i fie greu să-şi asume timpul său, aşa cum a putut-o face epoca dinainte. Amintirea răzvrătirii faţă de Dumnezeu era prea vie; felul cum ea a adus toate domeniile creaţiei culturale în contradicţie cu credinţa şi cum a împins însăşi credinţa într-o situaţie de inferioritate era prea discutabil, în afară de asta, exista ceea ce noi am numit neonestitatea modernă: acel joc dublu care, pe de o parte, respingea doctrina şi ordinea creştină a vieţii, dar, pe de alta, îşi revendica influenţele uman-culturale ale acesteia. Acest lucru îl făcea pe creştin nesigur în relaţia lui cu modernitatea. El găsea pretutindeni în ea idei şi valori a căror origine creştină era clară, dar care erau declarate drept zestre comună. Pretutindeni dădea peste ceea ce era propriu-zis creştin, dar care fusese întors împotriva lui. Cum ar fi putut atunci să aibă încredere? Aceste ne-transparenţe vor înceta. Atunci când epoca viitoare se va ridica împotriva creştinismului, o va face în mod serios. Ea va declara elementele creştine secularizate drept sentimentalisme, iar atmosfera va deveni mai pură. Plină de ostilitate şi pericole, dar curată şi deschisă[14].

[14] în aceeaşi direcţie va acţiona şi ceea ce am spus despre slăbirea energiilor nemijlocit religioase,

Ceea ce am spus mai sus despre situaţia de pericol este valabil şi pentru atitudinea creştină. Ea va trebui să poarte cu deosebire caracterul încrederii şi curajului. Creştinismului i s-a reproşat adesea că, în el, omul se pune la adăpost de expunerea proprie situaţiei moderne. în asta erau destule lucruri adevărate — şi nu numai pentru

că dogma şi obiectivitatea ei creează o ordine solidă a gândirii şi vieţii, ci şi pentru că în Biserică mai sunt încă vii o mulţime de tradiţii care, în altă parte, au murit deja. în epoca viitoare, prilejul de a formula un asemenea reproş va fi tot mai rar.
Zestrea culturală a Bisericii nu va putea să se sustragă destrămării generale a ceea ce este tradiţional, iar acolo unde va mai dăinui, ea va fi zdruncinată de multe probleme. în ce priveşte dogma, stă ce-i drept în firea ei să supravieţuiască oricărei cotituri istorice, întrucât ea îşi are într-adevăr temeliile în supratempo-ral; totuşi, se poate presupune că în ea

a facultăţii experienţei şi plăsmuirii religioase. Bogăţia religioasă te ajută să crezi; ea poate însă să ascundă şi să secularizeze conţinutul acestei credinţe. Dacă ea scade, atunci credinţa devine mai săracă, în schimb mai pură şi mai riguroasă. Ea dobândeşte o privire mai deschisă pentru ceea ce este real, iar centrul de greutate coboară mai adânc în ceea ce este personal: în hotărâre, fidelitate şi biruinţă.

122

va fi resimţit în mod deosebit de clar caracterul de îndrumare în viaţă. Cu cât creştinismul se mărturiseşte mai clar şi din nou ca nefiind de la sine înţeles, cu cât el trebuie să se diferenţieze mai net de o concepţie ne-creştină dominantă, cu atât mai puternic va apărea, în dogmă, pe lângă elementul teoretic, cel practic-e-xistenţial.
Poate că nu este nevoie să mai spun că prin aceasta nu am în vedere nici o „modernizare", nici un fel slăbire nici a conţinutului, nici a valorii. Dimpotrivă, caracterul de absolut, caracterul necondiţionat al mesajului, ca şi al imperativului, vor fi tot mai net accentuate. Dar în acest absolut, presupun, definirea existenţei şi orientarea comportamentului vor deveni deosebit de palpabile.
Astfel, credinţa devine capabilă să dăinuie în pericol. în relaţia cu Dumnezeu, elementul ascultării va ieşi puternic în relief. Ascultare pură, ştiutoare a faptului că este vorba de acel ceva ultim care nu poate fi realizat decât prin ea. Nu pentru că omul ar fi „heteronom", ci pentru că Dumnezeu este sacru-absolut. Aşadar, o atitudine cu totul neliberală, orientată în mod necondiţionat, dar — şi aici se vede diferenţa faţă de orice sistem de constrângere — în libertate. Acest caracter necondiţionat nu este un abandon în faţa puterii fizice şi psihice a poruncii; ci, prin el, omul preia în actul său cali-

123

tatea imperativelor divine. Aceasta presupune însă maturitate a judecăţii şi libertate a deciziei.
Şi o încredere care este posibilă aici şi numai aici. Nu într-o ordine generală a raţiunii sau într-un principiu optimist al bunei-credinţe, ci în Dumnezeu, care este efectiv şi eficient; şi nu doar atât, ci, mai mult, care este la lucru şi acţionează. Dacă înţeleg bine, *Vechiul Testament* dobândeşte o importanţă aparte. El îl înfăţişează pe Dumnezeul cel viu, care spulberă atât vraja mitică a lumii cât şi puterile păgân-politice din lume, şi pe omul credincios, care, în acord cu Legământul, este legat de această acţiune a lui Dumnezeu. Acest lucru va deveni important. Cu cât cresc mai mult puterile lui se, cu atât dăinuie mai hotărât „birui-rea lumii" prin credinţa în realizarea libertăţii; în acordul libertăţii dăruite omului cu libertatea creatoare a lui Dumnezeu; şi în încrederea în ceea ce face Dumnezeu. Ciudat ce presimţire a posibilităţii sacre se înalţă în mijlocul sporirii constrângerii lumeşti!
Această legătură dintre absolut şi personalitate, dintre necondiţionat şi libertate îl va face pe credincios capabil să se afle în ceea ce este fără de loc şi fără ocrotire şi să cunoască direcţia. îl va face capabil să intre într-o relaţie nemijlocită cu Dumnezeu,

trecând de-a curmezişul prin orice situaţii de constrângere şi de pe-
124
ricol; iar în crescânda singurătate a lumii viitoare — o singurătate tocmai în mijlocul maselor şi al organizaţiilor —, îl face capabil să rămână o persoană vie.
Dacă înţelegem cum se cuvine textele escatologice ale *Sfintei Scripturi,* încrederea şi curajul vor constitui, în fapt, caracterul sfârşitului timpurilor. Ceea ce înseamnă cultură creştină înconjurătoare şi tradiţie consfinţitoare îşi va pierde din putere. Acest lucru va ţine de acel pericol al smintelii despre care s-a spus că „dacă ar fi cu putinţă i-ar amăgi şi pe cei aleşi" *{Matei* 24, 24).
Singurătatea în credinţă va fi teribilă. Iubirea va dispărea din atitudinea generală faţă de lume *(Matei* 24, 12). Ea nu va mai fi înţeleasă, nici cunoscută. Cu atât mai preţioasă va deveni ea dacă se va îndrepta de la cel singur spre cel singur; curaj al inimii prin raportul nemijlocit cu iubirea lui Dumnezeu, aşa cum s-a vestit ea în Christos. Poate că această iubire va fi cunoscută într-un mod cu totul nou: în suveranitatea primordialităţii ei, în independenţa de lume, în taina cauzei ei ultime. Poate că iubirea va dobândi o profunzime a acordului care n-a mai existat încă. Ceva din ceea ce există în cuvin-tele-cheie pentru înţelegerea mesajului providenţial al lui Isus: că, de dragul omului care face din voinţa lui Dumnezeu, în ce priveşte împărăţia Sa, prima sa grijă, lucrurile se vor schimba *(Matei* 6, 33).
125
Acest caracter escatologic se va face cunoscut, îmi pare, în atitudinea religioasă viitoare. Prin aceasta nu se propovăduieş-te o apocaliptică ieftină. Nimeni nu are dreptul să spună că vine sfârşitul, când Christos însuşi a declarat că lucrurile ce ţin de sfârşit nu le ştie decât Tatăl *(Matei* 24, 36). Aşadar, dacă vorbim aici de sfârşit, atunci înţelegem asta nu în sens temporal, ci existenţial: că existenţa noastră a ajuns în preajma unei hotărâri absolute şi a consecinţelor ei; a maximelor posibilităţi, ca şi a pericolelor extreme.

Cuprins

Cuvânt înainte..... 7
Sentimentul existenţei şi imaginea despre lume în Evul Mediu.....11
Naşterea imaginii moderne
despre lume.....37
Destrămarea imaginii moderne
despre lume şi viitorul.....60

Redactor SORIN LAVRIC
Tehnoredactor DOINA ELENA PODARU
Corector ELENA STUPARU
Apărut 2004 BUCUREŞTI - ROMÂNIA
Imprimat la C.N.I. „Coresi" SA

cunoaştere e nesfârşită, că savoarea ei e inepuizabilă. Textele acestei colecţii se referă la o asemenea cunoaştere, la strădania de a o atinge, de a-i simţi gustul veritabil. Ele vorbesc, cel mai adesea, în numele unei *experienţe personale* şi au, de aceea, simplitatea.

c **rărea** unor prelegeri **de** introducere **la** un curs despre gândirea lui Pascal, susţinute la **Tiibingen, în** 1947-1')48. si la **Miinchen în 1949.** Pentru **Guardini,** Pascal este un filozofai existenţei creştine care trăieşte şi gândeşte modernitatea fără a se lăsa absorbit de **ea,** dis-**tanţându-se** critic ţaţă **de** tendinţele **ei dominante** şi **depăşindu-i** astfel limitările. De aceea, el socoteşte potrivit să trateze, în introducerea acestui curs, problema insăşi **a** modernităţii, cu **atât mai mult** cu **cât,** spune el. ne aflăm întrucâtva la capătul ei şi îi percepem, prin urmare, mai acut trăsăturile de ansamblu. El propune o „schiţă" a modernităţii, a imaginii ei despre lume şi despre om (cu evocarea precedentelor antice şi medievale), un tablou provizoriu, dat fiind că ne **aflăm** in cursul. **încă** fluid, al modernităţii târzii, căreia ii putem totuşi percepe marile mutaţii spre o altă vârstă.

Alte apariţi în aceeaşi serie: Guy Casării *Cabala* Andre Scrima *Teme ecui*
Pe copertă: Xilogravură de Wiiliam Morris (sec. XIX)
ISBN 973-50-0785-1
5"948353 005806